


UC-NRLF
$B 142 802



Prodromus

platonischer Forschungen.

Eine Greifswalder Habilitationsschrift.

Von

Dr. Franz Susemihl.

Göttingen.

In der Dieterich'schen Buchhandlung.

1852.

Prodromus

platonischer Forschungen.

Eine Greifswalder Habilitationsschrift

von

Dr. Franz Susemihl.

Göttingen.

In der Dieterichschen Buchhandlung.

1852.

Vorrede.

Die Frage nach dem inneren Zusammenhang und der Reihenfolge der platonischen Werke ist gewiss zugleich eine der interessantesten und schwierigsten auf dem Gebiete der Alterthumswissenschaft, das Letztere, weil uns in ihnen so wenig äussere Anhaltpunkte zur Beantwortung derselben gegeben sind, das Erstere, weil wir allein in ihnen das Mittel haben, theils an sich das innere Werden des platonischen Genius zu verfolgen, theils die künstlerische und wissenschaftliche Vollendung dieser Werke nach den Bedingungen ihres Entstehens gerecht zu beurtheilen, theils endlich um über die platonische Philosophie selbst und ihre Entwicklungsphasen eine richtige Anschauung zu gewinnen. Darnach ist es eben so erklärlich, dass in der neuern Zeit eine Reihe verdienstvoller und ausgezeichneter Gelehrten diesen Untersuchungen ihre Kräfte zugewendet hat, als dass dennoch die Erreichung sicherer Resultate nur langsam fortgeschritten ist. Ein neuer Versuch dieser Art bedarf daher objectiv keiner weiteren Rechtfertigung. Er kann aber gewiss nur dann unbefangen und somit von einigem Erfolge sein, wenn man zunächst jeden Dialog für sich betrachtet und aus sich selbst zu erklären sucht, worauf auch mein verehrter Lehrer *Trendelenburg* *) in einer etwas andern Beziehung schon vor längerer Zeit hingedeutet hat. Eben so habe ich die früheren Leistungen auf dem Gebiete platonischer Studien in möglichster Vollständigkeit benutzen zu müssen geglaubt, schon weil unsere Wissenschaft sich jetzt, nachdem durch ihre Meister in der Neuzeit die grossen und umfassenden Gesichtspunkte festgestellt worden sind, mehr und mehr in eine Masse der einzelnsten Einzeluntersuchungen zu zersplittern beginnt, welche, eben weil es das Wesen aller Wissenschaft ist zum Ganzen zu streben, nothwendig ihr Untergang sein müssten, wenn nicht dieselben von Zeit zu Zeit von einer umfassenderen Verarbeitung begleitet wären. Nur so werden denn auch im Grossen sich neue Resultate erzielen lassen. Ein solches Verfahren

*) De Platonis Philebi consilio, Berlin 1837. S. 4 und 32.

wird aber ohne Zweifel besonders bei der Betrachtung Platons am Orte sein, da dieser sich in ähnlicher Art zu seinen Vorgängern verhält, nur mit dem Unterschiede, dass man glücklicherweise hiezu kein Platon zu sein braucht und man zu seinen Vorläufern vielmehr gerade die umgekehrte Stellung einnehmen wird, wie er, zumal wenn ein *Schleiermacher*, dieser Heros deutscher Wissenschaft, ihren Reigen eröffnet. Ich bin meiner Abhängigkeit von jenen Männern mir wohl bewusst. Ja, sollte ich wirklich einiges Neue und zugleich Richtige gefunden haben, so würde ich nur um so dankbarer anerkennen, dass ich selbst da, wo ich nicht mit ihnen übereinstimmen konnte, doch nur durch ihre Anregung zu meinen Resultaten gelangt bin, eine Gesinnung, von welcher hoffentlich die nachstehende Schrift selbst das beste Zeugniss ablegen wird; nur *die* Gerechtigkeit wird man mir, denke ich, angedeihen lassen, dass ich nicht als Sammler im gewöhnlichen Sinne verfuhr. Sorgfältig sind daher auch alle Ausdrücke vermieden, wie sie bewährten Männern gegenüber sich für den Neuling in der Wissenschaft nicht geziemen, und wo sie sich im früheren Abdrucke finden, sind sie von mir ausgemerzt worden.

Das nachfolgende Schriftchen besteht nämlich aus drei Abhandlungen, von denen die beiden ersten schon in *Schneidewins* Philologus von 1850 und 1851 aufgenommen sind. Mein eigentlicher Plan war nun, vor Vollendung des ganzen Werkes keine einzelnen Stücke desselben mehr dem Publicum zu übergeben; den besonderen Zweck, welcher mich ihn zu ändern veranlasste, besagt der Titel. Dieser Zweck, der keinen längeren Aufschub duldete, wird es auch entschuldigen, wenn ich scheinbar in der Abhandlung über den Phädon, die übrigens eine wesentliche Umarbeitung erfahren hat, meinen oben ausgesprochenen Ansichten über die Benutzung aller Specialschriften untreu geworden bin. Es ist mir bisher aller angewandten Mühe ungeachtet nicht gelungen die Mehrzahl derjenigen, welche diesen Dialog betreffen, in meine Hände zu bringen. Umgekehrt könnte man in der letzten Abhandlung über den Phädros ein Ueberwuchern der kritischen Seite finden, aber man wolle bedenken, dass gerade dieses Gespräch den Angelpunkt des ganzen Streites enthält, daher ich hier den Behauptungen der Gegner Schritt für Schritt folgen zu müssen geglaubt habe.

Schwerin, den 1. Februar 1852.

Der Verfasser.

Inhalt.

Phädon.

I. Gliederung.

Auf den ersten Anblick scheint der platonische Phädon, abgesehen von der Einrahmung, nur eine Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit oder vielmehr von verschiedenen Abstufungen desselben ontologisch-metaphysischen Beweises [1]) zu enthalten, an welche sich dann eine mythische Erörterung der verschiedenen Zustände nach dem Tode (von p. 107. D. an) ganz passend anschliesst. Allein jedenfalls fasst das Gespräch noch einen andern Bestandtheil in sich, die sei es sokratische, sei es platonische Entwicklungsgeschichte (p. 96. A. — 102. A.), und es fragt sich daher, ob nicht durch eine genauere Zergliederung des Ganzen sich ein tiefer liegender Grundgedanke aufweisen lässt, durch welchen Beides zu einer organischen Einheit zusammentritt.

Ueberdies ergiebt sich bei näherer Betrachtung, dass gleichfalls eine eschatologische Darstellung auch schon an den vierten Beweis angehängt ist (p. 80. E. — 84. B.), d. h. an die *indirecte* Argumentation überhaupt, so dass diese als ein relativ abgeschlossenes Ganzes der nachfolgenden *directen* Beweisführung gegenübertritt, und das Gespräch in zwei grosse Hälften sich sondert. Als die erste, engverbundene derselben sind daher anzusehen:

1. die vier ersten Beweise.

Die erste unmittelbarste Gestaltung des Beweises (p. 63. E. — 69. E.), welche es daher auch nur zu der subjectiven Form des blossen Verlangens bringt und somit nicht bloss als die erste Stufe, sondern zugleich als die Einleitung und Anregung zu der ganzen Untersuchung anzusehen ist, geht von dem Thun und Denken des vollendeten Subjects, des Philosophen, aus, als welches auf der Voraussetzung beruht, dass die Seele durch den Tod von den Banden des Körpers befreit werde. Denn die

1) *Zeller* Philosophie der Griechen II, S. 267. Anm.

sie denn ihre Begierde wieder in neue Körper zieht. Wenn er nun unter diesen Körpern meist die von Thieren nennt, so weiss man nicht, wie weit es ihm mit dieser Anschauung Ernst ist, da er unverkennbar hier vieles Ironische einmischt [5].

2. Die Einwürfe des Simmias und Kebes und die Widerlegung des Ersteren.

Die beiden von Simmias und Kebes erhobenen Einwürfe (p. 85. E — 86. D. p. 86. E. — 88. B.) haben für den Fortgang der Untersuchung *die* Bedeutung, dass durch sie auch die letzte, zwar bereits metaphysische, aber noch erst indirecte, sich bloss auf eine Vergleichung mit dem Körper stützende Beweisführung als ungenügend nachgewiesen wird. *Simmias* giebt nämlich eine *positive* Bestimmung über das Wesen der Seele, die sich gänzlich mit jener vereinigen lässt und dennoch nicht bloss eine irrige ist, sondern auch gerade das Gegentheil von der Unsterblichkeit beweist. *Kebes* hingegen bleibt bei der Negation stehen, indem er die beweisende Kraft des metaphysischen Arguments in dieser Gestalt bestreitet und damit also auf eine genauere Wesensbestimmung der Seele dringt. Daher muss denn auch im Folgenden Simmias direct widerlegt und es muss gezeigt werden, dass die Seele eben nicht Harmonie ist, wogegen die Widerlegung des Kebes einfach in der positiven Aufstellung des eigentlich metaphysischen Beweises liegt, so fern dieser eine solche Gestalt annimmt, dass er seinem Einwande nicht mehr unterliegt. Gegen Jenen muss gezeigt werden, *was* die Seele ihrem Wesen nach *nicht ist*, gegen Diesen, *was sie ist*. Die beiden Einwürfe werden also sehr künstlich benutzt, um an den ersteren die negative, an den letzteren die positive Gestaltung des eigentlich metaphysischen Beweises anzuknüpfen [6].

Platon deutet jene Intention selber an, indem er den Sokrates p. 89. C. — 91. C. die Widerlegung des Simmias auf folgende Weise einleiten lässt. Man müsse, wenn man eine Beweisführung (λόγος) lange für wahr gehalten habe und sie nachher doch, sei es mit Recht oder Unrecht, für widerlegt erkenne, ja selbst wenn Einem dies häufig begegne, deshalb kein μισο-

5) *Zeller* a. a. O. II. S. 266. u. bes. 157. vrgl. S. 269.

6) Vrgl. *Zeller* am zuerst angef. O. — Indem *Stallbaum* diese Construction des Dialogs verkennt, sucht er a. a. O. S. 22. nach einer besondern Widerlegung des Kebes und findet dieselbe in p. 95. A. — 100. A. ausgesprochen, obgleich doch in dem ganzen Abschnitt bis p. 107. A. dieselbe Untersuchung fortläuft. Selbst in wie fern in p. 95. A. — 100. A. eine nähere Verwandtschaft der Seele mit den Ideen enthalten sein soll, welche *Stallbaum* dort findet, begreife ich nicht; und auch wenn dies dennoch der Fall sein sollte, so kann doch dem Kebes diese Verwandtschaft nicht entgegengestellt werden, die er ja gar nicht bestritten und der er vielmehr zum Trotz seinen Einwurf geltend gemacht hat.

λόγοι werden oder mit anderen Worten im Skepticismus die wahre Weisheit suchen, sondern man müsse vielmehr denken, dass man bisher nur noch nicht mit der gehörigen *Kunst der Beweisführung* (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη), d. i. *Dialektik* verfahren sei.

Darin liegt wohl deutlich ausgesprochen, dass die bisherige Auseinandersetzung noch nicht gründlich, noch nicht *dialektisch* genug, weil noch nicht hinlänglich aus dem *Wesen* der Sache selbst geschöpft ist; und wenn Sokrates sodann scherzend hinzufügt, er selbst habe sich wohl bisher mehr rechthaberisch als philosophisch benommen, indem es ihm weniger, um die Sache, als um sich selbst zu thun gewesen sei, um sich zu trösten und den Anwesenden wenigstens nicht durch Klagen lästig zu fallen, allein dieser Irrthum dauere doch nicht aus und er werde durch denselben nur den Freunden, die ihn umgäben, einen Stachel in der Seele zurücklassen; so sagt dies gewiss wiederum nichts Anderes, als dass das Vorhergehende wohl Wahrscheinlichkeit und Ueberredung, nicht aber Ueberzeugung hervorrufen könne.

Zugleich hat dies aber noch eine andere Beziehung. Man beachte die eingeflochtene Unterredung zwischen dem Phädon und Echekrates, p. 88. C. — 89. C. Der Erstere schildert, wie alle Anwesenden durch die beiden Einwürfe höchst unruhig und verwirrt geworden, worauf Echekrates angelegentlich nach dem Benehmen und der Stimmung fragt, welche Sokrates selbst dabei an den Tag gelegt habe, und von Phädon dahin berichtet wird, dass die Ruhe desselben keinen Augenblick nachgelassen, dass er vielmehr die beiden Einwürfe sanft und beifällig aufgenommen, die Verwirrung der Andern mit Scharfblick bemerkt und ihnen auf die obige Weise zum Verfolg der Untersuchung zugesprochen habe. Nicht minder charakteristisch ist die Art, wie die Einreden des Simmias und Kebes eingeleitet werden p. 84. C. — 85. C. Die beiden thebanischen Fremdlinge haben Bedenken getragen ihre Einwendungen vorzubringen, „*um dem Sokrates keine Unruhe zu machen bei seinem gegenwärtigen Unglück.*“, Sokrates aber wundert sich, wie es ihm noch immer nicht gelungen sei sie davon zu überzeugen, dass er seinen Tod eben gar nicht für ein Unglück halte, und wie sie noch fürchten können, *er möge sich jetzt unbequemer zeigen als sonst im Leben.* Er versichert noch einmal seine feste Ueberzeugung von der Unsterblichkeit und vergleicht diese seine letzten Unterredungen mit dem Gesange eines sterbenden Schwans. Der Schwan ist als Diener des Apollon ein weissagender Vogel, und er singt daher aus Freude, weil er das Gute in der jenseitigen Welt voraussieht. Nicht minder betrachtet sich auch Sokrates als Diener dieses Gottes, ohne Zweifel, weil Philosophie, wie er oben p. 61. A. gesagt hat, die höchste Musik und somit dem Musengotte geweiht ist. Also misst er auch sich unmittelbar

vor dem Tode eine erregte, wahrsagerische Seelenstimmung bei, um so mehr da die Griechen überhaupt den Sterbenden eine Ahnung der Zukunft zuschrieben, ein Glaube, auf welchen Platon ohne Zweifel zu gleicher Zeit anspielt [7]. Mit jener gehobenen prophetischen Stimmung soll nach Platons Intention offenbar auch jener gleichfalls an der obigen Stelle geschilderte poetische Hang in Verbindung stehen, welcher den Sokrates ganz wider seine sonstige Gewohnheit im Gefängniss ergriffen hatte [8].

Wiederum sehen wir hier, und zwar nun mehr an dem Bilde des Sokrates selbst, einige scharfe Striche zu jener Zeichnung der ächt philosophischen Seele, wie sie sich durch den ganzen Verlauf der bisherigen Untersuchung hindurchzog, so dass namentlich der erste Beweis ganz auf ihr beruhte und vornämlich der vierte den dort begonnenen Faden fortspann, ohne dass er indessen in dem, was dazwischen liegt, als abgerissen zu betrachten wäre. Sokrates selbst ist jener ächte Philosoph: er entwickelt noch unmittelbar vor dem Tode und zwar in einer Unterredung, welche auf denselben den engsten Bezug hat, eine philosophische Geistesfreiheit und Geistesgrösse, welche als der Glanzpunkt und als der Schlussstein seines ganzen Lebens und Strebens erscheinen muss. Unmittelbar vor seinem Tode treten alle einzelnen und vereinzelten Züge seines Lebens zu einem grossen, abgerundeten Gesammtbilde aneinander; was er sonst nur unmittelbar übte und that, das erscheint ihm jetzt, wo Alles in *einem* Brennpunkte zusammentrifft, mit einem Male zur Klarheit des philosophischen Bewusstseins erhoben, gleichwie erst der *sterbende* Schwan sich zeigt als gottbegeisterter Sängervogel. Jene unerschütterliche Ueberzeugung durchdringt ihn, dass sein ganzes Thun und Trachten die Unsterblichkeit zur Voraussetzung hatte, und dass diese daher eben so wenig wie jenes ein leerer Wahn sein könne. Daher ist ihm auch jeder Einwand willkommen, weil er nicht zweifelt, dass sich ein jeder widerlegen lasse, und dass er durch die Widerlegung nur noch tiefer und objectiver in den Kern der Wahrheit eindringen werde. Und selbst wenn er sich geirrt haben sollte, so ist er doch Philosoph genug, um die Befreiung auch von der lockendsten Täuschung selbst noch am Ende seines Lebens für Gewinn zu halten. Nur um die *Sache* ist es ihm zu thun; weit entfernt, von seinen Freunden zu wünschen, dass sie auf ihn und seinen Zustand Rücksicht nehmen möchten, ist er vielmehr besorgt, selber sein eigenes Ich zu sehr im Auge zu haben. Und wie er oben die Philosophen von den Männern der bürgerlichen Tugend geschieden hat, so tritt hier auch der Gegensatz

7) Wie *Stallbaum* zu p. 85. B. bemerkt.

8) Vrgl. auch *C. F. Hermann* Geschichte und System der platonischen Philosophie I, S. 529.

gegen die Sophisten, die *ἀντιλογικοί*, hervor, denen es nur um Ueberredung, nicht um wahre Einsicht weder bei sich, noch bei Andern zu thun ist. Auch die Vergleichung der Menschen mit den *λόγοι*, so wie der Menschen- und Redehasser enthält, wie es scheint, einen Seitenblick gegen die Sophisten [9]).

3. Fortsetzung. Polemik gegen die Pythagoreer.

Zugleich tragen diese Einwürfe, so wie die nachherige Widerlegung aber auch einen offenbar *polemischen* Charakter an sich, welcher indessen, wie sich in der Folge zeigen wird, für die eigentliche Composition des Stückes von nicht geringerer Wichtigkeit ist. Zunächst ist es gewiss nicht zufällig, dass dieselben gerade zweien Schülern der *pythagoreischen* Philosophie in den Mund gelegt werden. Sodann gemahnt die Bezeichnung der Seele als *Harmonie* um so mehr an die Pythagoreer, als auch *Echekrates* p. 88. D. bemerkt, dieser Satz ergreife ihn ganz wunderbar, denn er erinnere ihn daran, dass auch ihm die Seele schon früher als eine Stimmung erschienen sei. Denn dass Echekrates, der nach dem Eingange des Dialogs in *Phlius* lebt, mit dem gleichnamigen Pythagoreer, welcher nicht bloss gleichfalls als ein Phliasier, sondern auch unter denen genannt wird, mit welchen Platon bei seinem Aufenthalte in Grossgriechenland zu *Locri* verkehrte, eine und dieselbe Person sei, ist kaum zu bezweifeln [10]).

9) *H. Kunhardt* Platons Phädon mit besonderer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre, Lübeck 1817. 8. S. 47. Anm.: „Sinnvoll ist hier „(p. 90. B.) die Hindeutung auf den schlechten, durch sophistisches Grü„beln (?) zerrütteten Zustand der damaligen Philosophie, wenn er hinzu„setzt: nicht in so fern zwar sind die Reden den Menschen ähnlich, „nämlich dass nur wenige im höchsten Grade falsch und im höchsten „Grade wahr sein sollten. Vielmehr, will er sagen, ist der schlecht be„gründeten Reden und des seichtesten Gewäsches viel in dem, was über „Gegenstände der Vernunfterkenntniss vorgebracht wird."

10) Die Belege bes. b. *Stallbaum* in einer Anm. zu Cap. 1. — Mit der Art, wie derselbe hier die Identität beider Personen zu beweisen sucht, kann ich indessen nicht einverstanden sein. Er schliesst aus der Angabe, dass Platon mit dem Echekrates in Locri verkehrt habe, ohne Weiteres, derselbe müsse auch aus Locri gebürtig gewesen sein, und er sei nur „Phliasier" genannt worden, weil er sich späterhin nach Phlius begeben haben möge. Allein aus der von *Stallbaum* angeführten Stelle des Iamblich. lässt sich eher schliessen, dass er von Locri nicht bloss nach Rhegium gegangen, sondern dort vermuthlich bis an sein Ende gelebt hat. Sodann wenn wir auch die Beziehung auf den korinthischen Krieg, die *Stallbaum* am Eingange des Phädon findet, vor der Hand einmal zugestehen und das Unwahrscheinliche annehmen wollten, dass das Gespräch erst um 394 vor Chr. gehalten zu denken sei; so würde dies doch in eine Zeit fallen, in welcher sich Platon mindestens noch in Italien aufhielt, ja nach *Hermanns* Rechnung (a. a. O. I, S. 482. und 568. Anm. 75. vergl. bes. mit S. 56. unten) noch nicht einmal dahin gekommen sein kann. Dass nun noch während der Dauer seines dortigen

Es hat aber damit folgende Bewandtniss.

Indem die Pythagoreer die Zahl, welche in Wahrheit nur die allgemeine *Form* des Materiellen ist, als das *Wesen* der Dinge auffassten, waren sie allmälig genöthigt worden, in derselben doch wieder, so zu sagen, eine *formale* und eine *stoffliche* Seite (πέρας und ἄπειρον) zu unterscheiden [11]) und die Zahl als die Einheit beider, d. h. genauer als *Harmonie* zu bestimmen. Indem aber Harmonie die Einheit in der Mannigfaltigkeit oder die Einheit, auf welche die Mannigfaltigkeit zurückgeführt ist, bildet; so kann sie in Wahrheit doch nur in bedingter Weise die Aufhebung dieses Gegensatzes sein, sie bleibt zugleich die eine Seite desselben, das *formale* Princip [12]) und weist so auf ein höheres *thätiges* und *ursächliches* Einheitsprincip (den *Geist*) zurück, welches die Form in den Stoff, die Einheit in die Mannigfaltigkeit einbildet und die Mannigfaltigkeit auf die Einheit zurückführt. Diese Consequenz kam aber den Pythagoreern noch nicht

Aufenthalts alle Pythagoreer ausser Archytas sich nach Rhegium zurückgezogen hätten, ist um so unwahrscheinlicher, als unter den Coryphäen derselben, die uns Diog. Laërt. VIII, 46. und Iamblich. V. Pythag. p. 250 ff. übereinstimmend nennen, *Timäos* und *Akrion* fehlen, die doch mit dem Echekrates in Locri zusammenlebten. Endlich werden die Phliasier Echekrates, Phanton, Diokles, Polymnastos und der Chalkideer Xenophilos als die *letzten* Pythagoreer a. a. O. bezeichnet, obwohl doch noch bei Platons dritter Reise nach Syrakus wenigstens die tarentinischen Pythagoreer mit Archytas an der Spitze in diplomatischem Verkehr mit dem jüngeren Dionysos standen (vergl. *Hermann* a. a. O. I, S. 65 f. 71 f.) und überhaupt die Lage der Dinge für die Pythagoreer — mindestens nach *Hermanns* Auseinandersetzungen a. a. O. I, S. 72, 73. — eine sehr günstige war, so dass ihr Rückzug nach Rhegium wohl noch später erst erfolgt ist.

Weit einfacher erklärt sich die Sache so. Im Zeitalter des Sokrates kam aus Anlass einer Verfolgung der Pythagoreer der nachherige Lehrer des Epaminondas, *Archippos*, nach dem eigentlichen Griechenland, zuerst nach Achaja, dann nach Theben, und auch *Philolaos* hielt sich um diese Zeit wahrscheinlich aus derselben Ursache in Theben auf, vrgl. *Brandis* Geschichte der griech.-röm. Philosophie I, S. 432. Anm. mm., *Böckh* Philolaos S. 9 f. Beide breiteten nun die pythagoreische Lehre in Griechenland selbst aus, und wenn Echekrates und die anderen genannten Phliasier als Schüler des Philolaos bezeichnet werden, so hindert Nichts anzunehmen, dass sie diesen Unterricht, wenn nicht in ihrer Vaterstadt selbst, so doch in Griechenland erhalten haben. Inzwischen mochte der Pythagoreismus in Italien wieder fester gewurzelt sein, was namentlich von Tarent aus geschehen konnte, denn dass sich hier die Pythagoreer gehalten haben, lässt sich theils daraus schliessen, dass Lysis bei jener Verfolgung hier eine Zuflucht fand (Aristoxen. b. Iamblich. 250), theils daraus, dass wir den Archytas zur Zeit von Platons Aufenthalt in Italien und noch später an der Spitze von Tarent finden (Strabo 6, 280). Leicht können nun die neu gewonnenen Zöglinge der pythagoreischen Lehre aus Phlius sich nach Italien begeben und sich dort in Locri niedergelassen haben.

11) *Hermann* a. a. O. I, S. 166. Vgl. *Zeller* a. a. O. I, S. 104—108.
12) *Hermann* am eben angef. O.

zum Bewusstsein, denn wenn *Philolaus* einmal sagt, Gott habe die Grenze und das Unbegrenzte geordnet, so steht dies mit dem Ganzen des Systems nicht in organischer Verbindung, sondern ist erst „populäre religiöse Vorstellung" [13]), und der Zusammenhang der pythagoreischen Lehre verlangt vielmehr die noch ungeschiedene Einheit der Gottheit und der Weltharmonie, des thätigen und des formalen Princips, was sich denn auch bei eben demselben Philolaos deutlich zeigt, wenn er das Centralfeuer zugleich als Haus des Zeus und als Zusammenhalt (συνοχή) und Mass der Natur bezeichnet, d. h. als Sitz zugleich der Gottheit und wiederum der Lebenskraft und Harmonie der Welt [14]). Ob freilich die Pythagoreer diese Weltharmonie schon bestimmt als Weltseele fassten, ist zweifelhaft [15]): vielleicht rührt der Begriff der Weltseele und die Verbindung der einzelnen Seelen mit ihr erst von Platon her, der sie als *Moment* in sein System, mit Unterordnung unter das höhere ursachliche Princip aufgenommen hat.

Hier handelt es sich nun zunächst um die Consequenzen dieser Auffassung für die *einzelne Seele*. Allerdings wird auch sie als Zahl oder Harmonie von den Pythagoreern bestimmt [16]), und da nicht bloss die abstract allgemeinen, sondern auch alle bestimmten Zahlenverhältnisse ewig und bleibend sind, so schliesst sich hieran wohl ihre Unsterblichkeit [17]). Freilich ist sie nun als solche nach ächt pythagoreischer Auffassung *innere* Einstimmigkeit und nicht das blosse Verhältniss der Bestandtheile des Körpers, wie es hier von Simmias dargestellt wird. Allein wiederum kann sie sich zum Körper nur wie die Form zum Stoff, das πέρας zum ἄπειρον, verhalten, und da das πέρας eben so gut das ἄπειρον voraussetzt, als umgekehrt, so ist auch die Seele nothwendig an den Körper, die Unsterblichkeit an die Form der Seelenwanderung gebunden [18]). Streng genommen, sofern Beides nur Seiten desselben Verhältnisses sind, begreift man sogar nicht, wie die Seele unveränderlich bleiben und doch ewig ihren Körper wechseln kann; und wie kann es wiederum in einem System, das eigentlich nur Formen kennt, überhaupt ein Vergängliches geben, wie kann auch nur der Leib dem Un-

13) *Zeller* a. a. O. I, S. 120.

14) So nannte er auch nach *Brandis* Vermuthung (a. a. O. I, S. 476.) den äussersten Rand des *umschliessenden* Feuers ὄλυμπος, wogegen nach *Ritter* Geschichte der Philosophie I, S. 432. zugleich das Centralfeuer unter dieser Benennung verstanden war.

15) *Zeller* a. a. O. I, S. 123. bes. Anm. 3.

16) Die Belege bei *Brandis* a. a. O. I, S. 488. Anm.

17) *Zeller* a. a. O. I, S. 131.

18) Vgl. *Hermann* a. a. O. I, S. 167. und 290. Anm. 98. Sollten die Pythagoreer wirklich ein *unkörperliches* Dasein als höchste Lebensstufe angenommen haben, wie *Brandis* a. a. O. I, S. 501. meint, so wäre dies doch nur eine Inconsequenz.

tergange geweiht sein! Weil nun aber trotzdem der Letztere als vergänglich galt, so war es eben so folgerecht, da, wie gesagt, Beides Correlata sind, auf die gleiche Beschaffenheit der Seele zurückzuschliessen und so das, was die Consequenz des Pythagoreismus eigentlich verlangte, die Vereinigung der Seele mit *einem* bestimmten Körper, in einer Weise zu vollziehen, durch welche das ganze System über den Haufen geworfen wird. So wird die Seele zur blossen Harmonie der Bestandtheile dieses Körpers und also zum blossen „Resultate des Organismus" und muss daher mit ihm untergehen. Ob freilich diese pseudopythagoreische Auffassung, wie sie sich später beim Aristoxenos zeigt [19]), schon damals hervorgetreten war, kann bezweifelt werden, und vielleicht ist es nur der gewohnte Scharfblick Platons, der auch hier die Keime der Ausartung entdeckt und, wie überhaupt die Einseitigkeiten der früheren philosophischen Principien, so auch die des pythagoreischen durch den Nachweis seiner Consequenzen enthüllt [20]).

Gegen jene Ausartung ist nun vornämlich der erste und der letzte der Widerlegungsgründe gerichtet: die Seele kann nicht Resultat des körperlichen Organismus sein: 1) weil vielmehr ihre Präexistenz schon zugestanden ist, p. 91. E. — 92. E., 2) weil sie nicht vom Körper abhängt, sondern im Gegentheile ihn beherrscht und ihm oft widerstrebt, pag. 94. B. — E. vergl. p. 92. E. f.

Durch die mittlere Argumentationsreihe pag. 93. A. — 94. A. wird dagegen auch die ächt pythagoreische Auffassung der Seele als Harmonie widerlegt, indem Platon mit richtigem Blick erkennt, dass dies die abstracte Gleichheit aller Seelen proclamiren und die freie Selbstbestimmung aufheben heisst.

Somit ist der Kern dieser ganzen Widerlegung wiederum die Möglichkeit wahrer Erkenntniss und Tugend, Letzteres durch die eben erwähnte mittlere Reihe, Ersteres sofern der erste Widerlegungsgrund auf der Präexistenz und ἀνάμνησις beruht, von denen dem dritten Beweise zufolge die Erkenntniss abhängt. So erklärt es sich auch, wesshalb der letzte Widerlegungsgrund (p. 94. B. — E.) von dem ersten ihrer gleichen Beziehung ungeachtet getrennt ist, indem die Herrschaft der Seele über den Körper, aus welcher auch schon im vierten Beweise ihre Verwandtschaft mit den Ideen hergeleitet war, eine allgemeinere Beziehung hat und eben sowohl Erkenntniss als Tugend einschliesst (s. Abschn. II.).

19) *Hermann* a. a. O. I, S. 290. Anm. 99.

20) Nach dem Obigen widerlegt es sich, wenn *Schleiermacher* Einleitung zum Phädon, Uebers. II, 3. S. 15. eine polemische Beziehung von Simmias Einwurf gegen die Pythagoreer in Abrede stellt, weil diese niemals die Seele als Stimmung der Elemente des Körpers betrachtet hätten.

Gemeinsamer Mittelpunkt der zweiten Argumentationsreihe ist nämlich offenbar der Satz, dass die Pythagoreer Widersprechendes behaupten, wenn sie einmal die Seele als Harmonie, dann wieder Tugend als Harmonie, Laster als Disharmonie der Seele bestimmen[21]. Denn auch der *erste* dieser Beweise — p. 93. A. B.: in der Stimmung lassen sich graduelle Unterschiede annehmen, keine Seele ist dagegen mehr oder weniger Seele, als die andere — welcher an sich durch die *genauere* Fassung des vierten, wo auch von der wahren Stimmung alle Gradunterschiede geleugnet werden, völlig wieder über den Haufen fällt, kann nur als Glied der ganzen Kette eine bedingte Geltung behalten, indem er zu dem dritten den Weg bahnt. Nur weil Tugend und Laster wiederum als Stimmung und Verstimmtheit in der Harmonie gelten, und ein Antheil an Disharmonie eben auf Gradverschiedenheiten in derselben führt, darf jene ungenauere Fassung überhaupt *vorläufig* Platz greifen, nach welcher man *allenfalls* die letzteren annehmen kann, und schon hier zeigt sich, dass sie doch höchstens auf die Stimmung und nicht auf die Seele anwendbar sind. Ja, gleich darauf wird *zweitens* eben dies, die Verstimmtheit und Stimmung auch in der Harmonie vor der Hand schon seitsam gefunden p. 93. C.: der zweite Beweis bereitet den vierten ebenso vor, wie der erste den dritten. Dann wird *drittens* absichtlich von dem schon zugestandenen Satze des ersten Beweises ausgegangen, dass keine Seele mehr oder weniger Seele sei, als die andere, und daraus das *Geringere* geschlossen, dass man demnach auch von jener Stimmung, der Tugend, und von jener Verstimmtheit, dem Laster, keine Gradunterschiede, d. h. keine Verschiedenheit von Tugend und Laster zwischen den verschiedenen Seelen annehmen könne (p. 93. D. E), und dann erst *viertens* aus dem Wesen der Stimmung selbst *das Stärkere* gefolgert, dass, *genau genommen*, von derselben jede Verstimmtheit von vorn herein auszuschliessen sei, d. h. von der Seele jedes Laster, womit denn zugleich nicht bloss aller Unterschied der Menschenseelen von einander, sondern auch von den Thierseelen fällt: p. 94. A.[22]).

Was nun den Einwurf des Kebes betrifft, so ist auch er „verdeckterweise gegen die Pythagoreer gerichtet, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben"[23]). Allerdings geht nun auch er nicht aus ächt pytha-

21) Damit erledigen sich die weitern Bedenken *Schleiermachers* in der Anm. 20. angegebenen Beziehung.

22) In dem Obigen liegt schon die Widerlegung davon, wenn *Brandis* a. a. O. II a. S. 438. umgekehrt die Annahme einer Gradverschiedenheit in der Stimmung für Platons eigentliche Meinung, die Leugnung derselben für bloss hypothetisch erklärt. Richtiger *Stallbaum* a. a. O. S. 12. und zu p. 94. A.

23) *Schleiermacher* a. a. O. S. 15.

goreischer Anschauung hervor. Zwar war es eine von Pythagoreern wirklich gestellte Fassung, dass schon innerhalb des einzelnen Lebens die Seele ihren Körper wechsele und also eine gewisse Seelenwanderung Statt findet[24]. Zwar ist die Seele hier nicht, wie bei Simmias, das Resultat des Körpers, sondern umgekehrt der Körper das Product der Seele. Allein auch hier wird die nothwendige Wechselbeziehung zwischen Beiden anerkannt und so von der Beschaffenheit des Leibes auf die der Seele zurückgeschlossen, ja es kann kaum stärker ausgesprochen werden, dass ein System, welches einzig die Form zum Princip macht, doch nur eine andere Gestaltung des Materialismus ist, dass es keine Mittel hat das Materielle vom Immateriellen zu unterscheiden, als dadurch, dass es hier die Seele selbst ist, welche alle diese Körper „webt" (p. 87. D. E.), d. h. doch wohl aus sich selber hervortreibt. Zwar ist sie ferner hier nicht an einen einzigen Körper gebunden, dafür aber verändert sie sich wiederum mit ihren Leibern: dass diese immer gebrechlicher werden, weist auf die allmälige Abschwächung der Seele selber zurück, und der Tod muss als ihr völliges Erlöschen erscheinen, welchem dann erst die Vernichtung des letzten Körpers nachfolgt. Die Präexistenz hindert diese Annahme nicht, vielmehr wird sie von Sokrates selbst noch dahin geschärft, dass man eben aus der Präexistenz schliessen könnte, das Eintreten der Seele in einen menschlichen Leib dürfte gerade der Anfang ihres Unterganges gewesen sein (p. 95. D.). Und auch wenn man so strenge nicht verfahren, wenn man ein mehrmaliges menschliches Dasein der Seele zugeben wolle, so könne doch ein allmäliges Erlöschen derselben damit verbunden sein. — Dies Letztere ist freilich nicht eigentlich mehr gegen die Pythagoreer, so fern sie eine körperlose Präexistenz nicht kannten, sondern unmittelbar gegen die bisherige Beweisführung gerichtet; höchstens wird dadurch den Pythagoreern gegenüber ein solches unkörperliches Dasein der Seele geltend gemacht.

4. Die Einleitung zum Schlussbeweise: sokratisch-platonischer Entwicklungsgang.

Dass nun dieser ganze Angriff nicht bloss gegen die pythagoreische Ansicht vom Wesen und der Unsterblichkeit der Seele gerichtet ist, bestätigt sich dadurch, dass der nun folgende positive metaphysische Beweis, zu welchem sich ja Platon gerade durch jene Bekämpfung pythagoreischer Dogmen den Weg gebahnt hat und welcher geradezu für die Widerlegung des Kebes ausgegeben wird (s. Abschn. I, 2.), damit beginnt, es müsste nun *im Allgemeinen* die *Ursache* vom Entstehen und Vergehen

24) *Hermann* a. a. O. I, S. 684. Anm. 616.

behandelt werden (p. 95. E. zu Ende), womit deutlich gesagt ist, dass die Lehren der Pythagoreer von einem ungenügenden *Grundprincip* ausgehen.

Dem pythagoreischen Urgrund stellt er aber nicht sofort den seinen entgegen, sondern zunächst die direct entgegengesetzte Einseitigkeit, um auch diese zu widerlegen und auf den Trümmern von beiden sein höheres geistiges Einheitsprincip zu erheben. Weder die *Form* der Pythagoreer, noch der *Stoff* der Ionier kann die letzte Ursache der Erscheinungswelt sein[25]; das höhere *geistige* Princip zuerst in seiner Selbstständigkeit geltend gemacht zu haben, erkennt Platon als den grossen Griff des *Anaxagoras* an; allein da dieser nur das Ungenügende der materiellen Ursachen zu seinem *νοῦς* geführt, so musste dieser *νοῦς* ein blosser Nothbehelf, ein deus ex machina bleiben: Platon sieht auch mit scharfem Blick in dem *νοῦς* bereits den Zweckbegriff oder die Idee des Guten ausgesprochen; allein Anaxagoras hätte zeigen müssen, wie der *νοῦς* im Hinblick auf jene Idee, auf den absoluten Zweck alle Dinge geordnet hat, während er zu ihrer Erklärung doch immer wieder zu den materiellen Ursachen greift. An die Stelle des *νοῦς* muss die platonische Ideenwelt als die Ursache aller Erscheinung treten, und die materiellen Kräfte behalten nur als Bedingungen der Ausführung eine relative Geltung.

Unwillkürlich werden wir hier auf die bekannte Streitfrage nach dem Verhältniss der Idee des Guten und der Ideenwelt überhaupt zur Gottheit geführt. Offenbar wird p. 97. B. und 98. B. die Idee des Guten als der vom göttlichen Verstande angeschaute absolute Zweck bezeichnet. Platon kann nur ihre eigentlich technische Bezeichnung hier noch nicht einmischen, sondern muss sich auf einen populären Ausdruck beschränken, weil er theils nicht von sich, sondern vom Anaxagoras spricht, theils von einem Punkte seiner eigenen wissenschaftlichen Entwicklung erzählt, welcher seiner Ideenlehre noch voraufging. Aber was soll die *letzte wirkende Ursache* sein? Ausser den Ideen wäre nur noch der anaxagorische *νοῦς* möglich, allein dass dieser noch *neben* der Ideenwelt eine selbstständige Stellung behalten soll, dazu fehlt es an jeglicher Andeutung. Vielmehr ist dies der Gang der Erörterung, dass weder der Stoff der Ionier, noch der *νοῦς* des Anaxagoras genügendes Causalprincip sein kann, und die Ideen werden am Schlusse der Untersuchung ebenso gut dem Letzteren, als dem Ersteren entgegengesetzt. Was der *νοῦς* Wahres enthält, muss also durch die Ideen absorbirt, der *νοῦς* zur Ideenwelt gegliedert oder doch in derselben enthalten sein, die Ideenwelt im Allgemeinen und die Idee des Guten als deren Urgrund in specie erhält damit Beseelung, Vernunft und

25) Vgl. *Hermann* a. a. O. I, S. 532.

Intelligenz, wie dies auch geradezu in der bekannten Stelle Sophist. p. 248. E. gesagt ist. Gottheit und Idee sind somit identisch, und die Idee wird auf diese Weise zum thätigen Urgrund und ordnet nach ihrem eigenen Urbilde die Erscheinungswelt als ihr Abbild: der *νοῦς* regelt die Welt mit Hinblick auf das Gute.

Diese Kritik der alten Ionier und des Anaxagoras wird nun in der Form eines subjectiven Entwicklungsganges gegeben (p. 96. A. — 102. A.). Derselbe wird von Manchen[26]) für den des historischen Sokrates gehalten, wogegen *Hermann*[27]) daraus, dass er mit der Entstellung der platonischen Ideenlehre endet, mit Recht geschlossen hat, dass Platon hier in der Person seines Lehrers von seiner eignen Jugendbildung rede. Man kann übrigens daneben immer eine Beziehung auf den wirklichen Sokrates annehmen[28]), zumal da in der Regel die Verhältnisse und Umgebungen, in welche Platon seinen Sokrates führt, einen historischen Boden haben. Auch dem Sokrates waren ja die Lehren der Ionier nicht ganz unbekannt[29]) und namentlich nicht die des Anaxagoras[30]); und er war darin ganz mit Platon einverstanden im Gegensatz gegen sie eine *teleologische* Naturbetrachtung zu fördern, eine *äusserliche* bleibt diese Teleologie ebenso bei Beiden, nur dass sie bei Sokrates sogar bloss eine populär religiöse ist[31]).

Verfolgen wir nun kurz die Hauptmomente dieser Entwickelung. Nachdem er, so erzählt Platon, durch die unmittelbare Betrachtung des sinnlichen Objects bei den Ioniern und selbst noch bei Anaxagoras nicht befriedigt worden, habe er die Dinge von jetzt an nur durch das Medium des *Gedankens* zu betrachten beschlossen, habe nunmehr die Reflexion des Denkens auf sich selbst zum Ausgangspunkte genommen[32]).

Jedenfalls haben wir hier wohl eine Hindeutung auf den Verkehr mit dem Sokrates und auf dessen *begriffliches Wissen*, so weit eine solche unter dieser Form überhaupt möglich ist, sehen dann aber zugleich, dass Platon nie eigentlich der *subjectiven* Betrachtungsweise des Sokrates vollständig anhing, dass

26) Z. B. von *Böckh* Berliner Sommerkatalog 1838, wie es scheint, auch von *Krische* Forschungen über die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840. 8. S. 210.

27) a. a. O. I, S. 50. 528. und 687. Anm. 631.

28) Dies scheint auch *Zellers* Ansicht zu sein, vgl. a. a. O. II, S. 54. mit S. 252.

29) Xen. Mem. I, 1, 14. mit *Krische* a. a. O. S. 209. unten.

30) Xen. Mem. IV, 7, 6, vgl. Plat. Apol. p. 26. D.

31) *Zeller* a. a. O. II, S. 54 f.

32) p. 99. D. *χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*. Gleich nachher (p. 100. A.) setzt er der vom Subjectiven ausgehenden Betrachtung (*ἐν τοῖς λόγοις σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα*) die unmittelbar objective und sinnliche als ein *σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἐν τοῖς ἔργοις* entgegen.

vielmehr seinem ganzen bisherigen Bildungsgange gemäss die Auffindung des Wesens der *Dinge* immer sein bewusstes Ziel blieb.

Gleich darauf (p. 99. D. — 100. A.) erklärt er nämlich genauer, er habe dabei vorausgesetzt, dass, wie die Sonne in sinnlichen Gegenständen, so die *ἀλήθεια* der Dinge einen Abdruck, ein Gegenbild haben müsse in den Gedanken des Subjects, mit andern Worten, dass dem Denken dieselbe Wahrheit wie dem Sein zu Grunde liegt.

Wir sehen hier also das erste Aufdämmern der Ideenlehre im Geiste Platons; noch steht ihm aber die Idee nicht klar und fest genug da, „um sie als Princip treu und vollständig durchzuführen" [33]), noch vermag er bloss indirect und epagogisch zu verfahren, und wenn er so die vorliegenden Einzeldinge auf ihren jedesmaligen Gattungsbegriff oder ihre Idee zurückführt und von ihr dann die Wahrheit ableitet, so ist dies immer nur „*der* Gedanke, welcher ihm der stärkste zu sein *scheint*" (p. 100. A.), es fragt sich immer noch, ob die Induction auch richtig vollzogen ist, es bleibt zunächst eine blosse *Hypothese* [34]), deren Richtigkeit stets durch die Entwickelung aller ihrer Consequenzen, durch die Frage nach deren Uebereinstimmung oder Widerstreit miteinander, mit einem Worte durch die sogenannte *hypothetische Begriffserörterung* erst kritisch geprüft werden musste [35]). Nachdem er nun in dieser Art die Einzeldinge auf ihre jedesmalige Idee zurückgeführt und die letztere dialektisch befestigt und begründet hat, wiederholt sich dasselbe Verfahren im Gebiete der Ideen selbst, die niedere Hypothesis wird auf diesem Wege in die höhere aufgelöst, bis man in letzter Instanz zur obersten Idee gelangt (p. 101. D. zu Ende).

Als das Resultat der ganzen Entwicklung wird nun die wohlbegründete und ausgebildete Ideenlehre hingestellt; dass die Ideen das Grundprincip seien und dass man nur durch sie zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen könne, wird als das Allergewisseste zugestanden (p. 100. B. ff.) und somit stillschweigend im Gegensatz gegen das bisherige indirecte Verfahren ein *constructives* angekündigt.

Nur über das genauere Verhältniss der Idee zu den Dingen, ob es *παρουσία* oder *κοινωνία* sei, oder was sonst, will Platon noch nicht im Klaren sein (p. 100. D.). Die Bedeutung dieser

33) *Schleiermacher* a. a. O. S. 10, welcher überhaupt über diesen Abschn. z. vgl. ist.

34) p. 100. A. *ὑποθέμενος* κ. τ. λ. Der hier angeknüpfte Gedanke wird im Folgenden nur näher erläutert und erst p. 101. D. wieder angeknüpft und fortgesponnen: *εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο* — „wenn aber Jemand die Voraussetzung selbst angreifen sollte" — (*Stallbaum* z. d. St.).

35) Ueber die hypothetische Begriffserörterung s. *Zeller* a. a. O. I, S. 174 ff.

beiden Worte scheint *Olympiodor* richtig dahin bestimmt zu haben, dass bei der *παρουσία* die Einzeldinge nur so weit seien, als die Idee in ihnen ist, während bei der *κοινωνία* eine gewisse Realität des Sinnlichen abgesehen von der Idee Statt finde, wobei denn die Ideen *χωριστά* sind: mit andern Worten, dort sind die Dinge den Ideen, hier die Idee den Dingen immanent.

5. Der positive metaphysische Beweis selbst.

So greift denn auch im Schlussbeweise (p. 102. A. — 107. A.) schon sogleich das directe Verfahren Platz, nur unterstützt durch die Induction: die ächt dialektische, synthetisch-analytische Methode.

Von dem Satze, dass man nicht aus den physischen Einzelursachen, sondern aus der Idee als absoluter Ursache alle philosophischen Bestimmungen treffen müsse, wird sofort ausdrückliche Anwendung gemacht, insofern die verschiedene Grösse und Kleinheit des Simmias und Sokrates p. 102. B. C. nicht aus dem, was Simmias und Sokrates ist, d. h. aus ihrer Individualität hergeleitet werden soll, sondern aus der „Grösse und Kleinheit, die an ihnen ist, dem Gemeinsamen, an welchem Beide Theil haben, aus der Idee"[36]. Denn dass dies *μέγεθος ἐν ἡμῖν* p. 102. D. nicht die Erscheinung im Gegensatz gegen *αὐτὸ τὸ μέγεθος*, die Idee, bedeutet, dass vielmehr das Letztere *die Idee der Grösse rein an sich betrachtet*, das Erstere ihre *παρουσία* in uns, allgemein in den Dingen sei, beweist der unmittelbar folgende, aus dem Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten im zweiten Beweise hergenommene Einwand, p. 103. A. ff., indem dieser dadurch beseitigt wird, dass dort von entgegengesetzten *Dingen* die Rede gewesen sei, hier aber von entgegengesetzten *Ideen*[37].

Der ganze Beweis lautet demnach so: weder die Idee selbst, sei es an sich, sei es nach ihrer *παρουσία* in den Dingen, noch auch Alles, was seinem Wesen nach nothwendig ihr Träger ist, kann die entgegengesetzte Idee aufnehmen, also auch die Seele, als Trägerin der Idee des Lebens, nicht den Tod.

Dass aber Alles, was zu einer solchen Idee in einem solchen Verhältnisse steht, desshalb nothwendig selber Idee sein müsste, ist in sich unwahrscheinlich und wird durch die gewähl-

36) Wie *Zeller* a. a. O. II, S. 194, Anm. 4. richtig gegen *Ritter* bemerkt. Auch *Brandis* a. a. O. II a. S. 231. erblickt mit Unrecht in dem, was Simmias und was Sokrates ist, Ideen einzelner Individuen, während doch die Ideen eine *Vielheit* der Erscheinung voraussetzen, welcher sie als die Einheit gegenübertreten.

37) Merkwürdig ist es nur, dass dies Letztere hier durch den Ausdruck *αὐτὸ τὸ ἐναντίον* bezeichnet wird, was nach sonstiger platonischer Terminologie vielmehr „die Idee des Entgegengesetzten" heissen würde.

ten Beispiele *Feuer* und *Schnee*, von deren Verlöschen und Schmelzen hernach (p. 106. A.) die Rede ist, so dass diese Naturphänomene unmittelbar und nicht ihre Ideen gemeint sind, besonders aber durch das dritte derselben, p. 104. D. ff. widerlegt. Hier heisst es nämlich, dass Alles, wovon die Idee der Dreiheit Besitz genommen hat und was dadurch drei wird, also alle gedritten *Dinge* nie die Form des Geraden aufnehmen können [38]).

Demnach ist die Seele diesem Beweise zufolge zwar eine *unvergängliche* und also überhaupt „über das Gebiet von Werden und Vergehen hinausreichende" Wesenheit [39]), aber trotzdem keineswegs, wie *Ritter* [40]) meint, Idee, sondern Einzelwesen. Nur hieraus wird uns auch erst die eigentliche Natur des zweiten, aus dem Kreislaufe des Werdens geführten Beweises und dessen Verhältniss zu dem vorliegenden klar, weshalb eben auch p. 103. A. ff. auf ihn zurückgewiesen wird. Das Individuum, heisst es p. 102. E., könne entgegengesetzte Eigenschaften aufnehmen und dabei doch dasselbe bleiben. Selbstverständlich ist dabei aus dem Gange der Beweisführung, dass nur nicht die eine derselben nothwendig zu seinem allgemeinen Wesen gehören darf. Nur von diesem Annehmen entgegengesetzter Zustände und Eigenschaften kann der Satz des zweiten Beweises gelten „aus dem entgegengesetzten Dinge wird das entgegengesetzte Ding" — die dort angeführten Beispiele bezeugen es, z. B. aus dem kleineren Dinge wird das grössere und umgekehrt u. s. w. — das *Subjekt* dieser verschiedenen Prädicate bleibt hingegen immer dasselbe. So wird es erklärlich, wenn jede besondere Seele einmal über Entstehen und Vergehen hinausgehoben ist, dennoch aber in entgegengesetzte Zustände eingehen kann, die man mit Unrecht Leben und Tod nennt, die sich vielmehr als körperliches und mehr oder minder körperloses Dasein gestalten. Ausgeschlossen würde dies nur sein, wenn die Seele *wesentlich* nur an dem einen von beiden Antheil hätte, so dass das andere ihr widerspräche; so aber ist es einmal ihre Aufgabe Lebensprincip alles Körperlichen zu sein, während wiederum ihr höheres Sein in der Reinheit von aller körperlichen Beimischung besteht. Sollte hingegen jede einzelne Seele als Idee erscheinen, so würde der zweite Beweis gegenwärtig vielmehr als ein vorgängiger, jetzt berichtigter Irrthum erscheinen, während ihn doch der Rückweis in seiner Geltung belässt. Freilich ist er nicht bloss im vierten

38) Darnach wird auch die Darstellung dieses Beweises bei *Brandis* a. a. O. II a, S. 439 zu berichtigen sein: „Dass der Begriff in seiner Sichselbstgleichheit weder in sein Gegentheil übergehen, noch das seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit Entgegengesetzte aufnehmen könne, wie der Begriff (!) der Drei nicht das Merkmal des Geraden" u. s. w.

39) *Brandis* a. a. O. II a. S. 442. Vgl. *Zeller* a. a. O. II, S. 268.

40) a. a. O. II, S. 303. — Auch im vierten Beweise wurde die Seele nur als den Ideen *verwandt* bezeichnet.

Beweise bereits dahin modificirt, dass kein einfacher Wechsel zwischen vollständiger Körperlichkeit und reiner Körperlosigkeit Statt findet; auch die Regelmässigkeit des Kreislaufs zwischen Geboren- und Gestorbensein selbst wird durch die Bemerkungen über die jenseitigen Vergeltungszustände demnächst bedeutend beschränkt, z. B. die unheilbaren Verbrecher bleiben *ewig* im Tartaros und kommen nie wieder auf die Oberwelt.

Die Seele erscheint somit ihrem Wesen nach als das *Lebensprincip* der Dinge, zwar nicht in ursprünglicher Weise, aber doch wegen ihrer nothwendigen Theilnahme an der Idee des Lebens. Da nun die Pythagoreer Lebenskraft und Harmonie zusammenstellten, und da Platon trotz seines Gegensatzes gegen sie dennoch ihrer Weltbetrachtungsweise treu blieb, wie dies die nachfolgenden eschatologischen Schilderungen beweisen [41]), so möchte ich glauben, dass auch die Widerlegung des Simmias nicht bloss ein *negatives* Resultat giebt, dass die Seele dem Körper nicht allein sein Leben, sondern eben damit auch die harmonische Mischung seiner Bestandtheile giebt, welche aus dem organischen Leben quillt und ohne welche das letztere nicht denkbar ist. Nur kann, gleichwie die Idee über Form und Materie als ursächliches Princip hinausgehoben wurde, auch die Seele nicht diese Harmonie, ebenso wenig wie das Leben des Körpers selbst sein, sondern sie tritt in abgeleiteter Weise als das *thätige* Princip auf, welches Beide dem Körper einbildet. Ist dies richtig, so hätte Platon, da, wie die Pythagoreer die Seele als Harmonie, so die Ionier sie zwar als besonderen Stoff, aber doch schon als Princip der Bewegung fassten, recht eigentlich die Bestimmungen dieser beiden entgegengesetzten philosophischen Richtungen auch hierin unter einen höhern Gesichtspunkt vereinigt. Jedenfalls aber nimmt er somit auch „die brauchbaren Keime" der altionischen Naturphilosophie in seine Speculation auf, und die Bemerkungen über dieselbe in der Darstellung seines Entwicklungsganges haben also ebenso wenig einen rein polemischen Charakter, als die voraufgehende Kritik der Pythagoreer [42]).

6. Die Schilderung der jenseitigen Vergeltungszustände.

Die jenseitigen Vergeltungszustände, deren Schilderung sammt der der jenseitigen Wohnsitze nunmehr folgt (p. 107. D. — 114. D.), will *Schleiermacher* [43]) bloss als die verschiedenen körperlichen Erscheinungsformen der Seele, die den entsprechenden (Wohn-) Orten derselben auf der Erde gleichartig und gleichlaufend sind, gelten lassen und meint, „Beide dienten wohl

41) *Hermann* a. a. O. I, S. 531.
42) *Hermann* a. a. O. I, S. 530 f. und 687. Anm. 630.
43) a. a. O. S. 15.

mehr dazu das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen." Allein Platon spricht mit ausdrücklichen Worten sowohl den im Vergeltungsort der heilbaren als der unheilbaren Verbrecher befindlichen Seelen ein eigentlich körperliches Leben ab (p. 108. A. und bes. p. 113. A.). Vielmehr scheint der Rückweis (p. 108. A.) auf die frühere, an das vierte Argument sich schliessende Darstellung der schon eben besprochenen Vermuthung Raum zu geben, dass Platon den Vorstellungen der Volksreligion von einem *Schattenleben* in der Unterwelt eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuschreibt. Wie wenig es ihm freilich dabei um das Einzelne Ernst ist, bekundet eben jener Rückblick auf eine ziemlich abweichende Darstellung, der so geschieht, als ob hier die vollste Uebereinstimmung mit derselben Statt fände [44].

Ueberdies ist namentlich zum vierten Beweise schon gezeigt worden, dass und in wie fern diese eschatologischen Schilderun-

44) Rücksichtlich dessen, was überhaupt in dieser Darstellung mehr oder weniger dogmatisch Gemeintes sein mag, genüge die Verweisung auf *Zeller* a. a. O. II, S. 263—270. Nur *ein* Punkt sei noch hervorgehoben. Den höchsten Grad der himmlischen Seligkeit, die vollständige Befreiung vom Körper, schreibt Platon am Schlusse der Schilderung nur den ächten Philosophen zu, aber den Wohnsitz derselben wagt er nicht zu beschreiben (p. 114. C.): kein Wunder, denn eine körperlose Wesenheit kann in der That *gar keinen* Raum einnehmen! Im Grunde mag dies auch wohl Platons Meinung sein; wenigstens ist ja die Seele den Ideen specifisch verwandt, die eben gar keine örtliche Existenz haben, denn der τόπος ὑπερουράνιος im Phaedr. p. 247. C. ff., so wie der τόπος νοητός der Republik VII, p. 514. B. bezeichnen nur das Sein der Ideen rein in sich selbst, in der Ideenwelt (*Zeller* a. a. O. II, S. 195 f.). So ist denn auch hier schon oben (p. 80. D.) von einem τόπος ἀειδής die Rede, in welchen die reine, philosophische Seele, welche gleichfalls ein ἀειδές ist, nach dem Tode gelangen soll, und zwar παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, und dieser τόπος ἀειδής wird — vielleicht im Gegensatz gegen den *unterirdischen* Hades, den Läuterungsort der heilbaren Verbrecher — auch der Ἅιδης ὡς ἀληθῶς mit einem häufiger vorkommenden Wortspiele genannt. Gleich darauf heisst es p. 81. A. εἰς τὸ ὅμοιον αὑτῇ, τὸ ἀειδές, ἀπέρχεται τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, wo *Schleiermacher* ungenau übersetzt „die geht zu dem ihr Aehnlichen u. s. w."; vielmehr ist unter dem ἀειδὲς κ. τ. λ. offenbar jener obige τόπος ἀειδής zu verstehen, der also hier sogar φρόνιμος genannt wird. *Stallbaum* erklärt ihn denn auch unbedenklich für die Ideenwelt. Allein diese kann, wenn die Seele eben nicht Idee ist, schwerlich gemeint sein. Aber auch bei der Annahme einer körperlosen, rein intelligiblen *Geisterwelt* fürchte ich, dass kein rechter Unterschied mehr zwischen Idee und Seele bleibt. Vielleicht nicht mit Unrecht sieht daher *Ritter* a. a. O. II, S. 427 ff. das rein körperlose Leben der Seele nur als ein unerreichbares Ideal an und erblickt in dieser Schilderung nur das Bestreben, die Idee des Philosophen abgetrennt von den sinnlichen Bedingungen seines Daseins auszumalen. Freilich könnte dann die körperlose *Präexistenz* und die auf ihr beruhende ἀνάμνησις auch nur approximativ gelten.

gen eine nothwendige *Ergänzung* der Untersuchungen über die Unsterblichkeit bilden. Ganz dem entsprechend werden sie denn auch mit der Bemerkung eingeleitet, dass der Tod, falls die Seele nicht unsterblich wäre, ein Fund für die Schlechten sein würde, um mit der Seele zugleich auch ihrer Schlechtigkeit entledigt zu werden (p. 107. D.). Ebenso schliessen sie wiederum mit dem Zustande des ächten Philosophen, dem es allein gelingt die wahre Unsterblichkeit zu erreichen, d. h. gänzlich vom Körper befreit zu werden, so dass erst hier vollständig das Ziel der Untersuchung erreicht ist.

7. Die Einrahmung.

Wie innig nun endlich der äussere Rahmen — und überhaupt die ganze Einkleidung — des Phädon mit seinem Inhalte zusammenhängt, ergiebt sich daraus, dass die oben (I, 2.) hervorgehobene Schilderung des Sokrates als ächten Philosophen sich hiezu ja wie der Theil zum Ganzen verhält. Wie eindringend wird nicht durch die Rührung, mit welcher der Diener der Eilfmänner dem Sokrates die Vollstreckung des Urtheils ankündigt, und durch die sich daran schliessenden Aeusserungen des Letzteren über ihn (p. 116. C. D.) die Gewalt gezeichnet, welche die Seelengrösse eines wahren Philosophen auch auf rohe und ungebildete Naturen ausübt![45]) Wie charakteristisch sind nicht noch des Sokrates letzte Worte τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα (p. 118. A.), durch welche zum Schluss noch einmal recht nachdrücklich seine Ueberzeugung hervorgehoben wird, dass der Seele erst mit dem Tode die wahre Genesung warte, und wir mit dieser Ueberzeugung ihn scheiden sehen! „Alles Einzelne," sagt *Ast*[46]), „steht in der schönsten Uebereinstimmung mit dem verklärten Geiste des ganzen Gesprächs: Sokrates Erlösung aus dem Gefängnisse ist ein Vorbild der Befreiung der Seele vom Körper (dem Kerker des Geistes), und die Lust, die er, von den Fesseln befreit, empfindet (p. 60. B.), ein Vorgefühl von der Seligkeit des Todes." Ist dies nicht zu weit gegangen, so würde schon hier durch das gegenseitige Bedingtsein von Lust und Schmerz die Nothwendigkeit ausgesprochen sein, die himmlische Seligkeit erst durch den irdischen Kampf zu erringen.

45) Da dieser Mensch von dem Nachrichter (p. 117. A. ff.) nicht verschieden zu sein scheint (s. p. 116. D. zu Ende), der Letztere aber auch p. 63. D. gemeint sein muss, so geschieht es offenbar auch aus *Mitleiden*, wenn er hier dem Sokrates sagen lässt, er möge sich nicht durch zu vieles Reden erhitzen, weil sonst der Trank oft nicht seine Wirkung thäte und er vielleicht mehr als *eine* Dosis geniessen müsse, und nicht aus schmutzigem *Geiz*, weil er das Gift auf seine Kosten bereiten musste, als ob dies gegen die Hoheit des Sokrates contrastiren sollte, wie *Kunhardt* a. a. O. S. 10. nach *Petitus* Vorgange meint.

46) Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. 8. S. 156.

II. Zweck.

Auch der erste Beweis ist einerseits schon ein wesentliches Glied der ganzen Argumentation, sofern ein solcher philosophischer Geist, wie er hier theoretisch und im Sokrates praktisch geschildert wird, dazu gehört, um von derselben überzeugt zu werden und Andere durch sein Vorbild zu überzeugen[47]), eben weil sie eine streng metaphysische ist [48]), wogegen „dem, der sich vom empirischen und relativen Standpunkte zum speculativen nicht erheben kann, viele Zweifel und Einwendungen übrig bleiben" [49]): p. 84. C. 85. C. 91. B. 107. A. ff. Es sind nämlich immer nur Simmias und beziehungsweise Kebes, die solche Bedenken äussern, und ihre Zweifelsucht steht gegen die feste Ueberzeugung des Sokrates in scharfem Gegensatz [50]). Nur hat diese Zweifelsucht zugleich eine positive Seite, die unermüdliche philosophische Forschung (p. 63. A. 85. C.) und die nothwendige philosophische Kritik, so wie denn nicht bloss die ganze Untersuchung auf diese Weise durch sie angeregt (p. 63. A. B.), sondern durch ihren nachherigen Widerspruch ja auch erst zum eigentlichen Abschluss getrieben ward (s. Abschn. I, 2.), und so gehört, streng genommen, von den erwähnten Stellen nur die letzte hieher, so fern in p. 84. C. und 91. B. Sokrates das Ungenügende der *bisherigen* Beweisführung in der That zugesteht (s. ebendas.).

Zugleich aber ist der erste Beweis nicht an seiner Stelle allein, sondern noch in der Einleitung zum entscheidenden Schlussbeweise, da wo der Einwurf des Simmias recapitulirt und verschärft wird (p. 95. B. C.), als der Impuls zu der ganzen Untersuchung dargestellt, so dass also die Unsterblichkeit eben so wohl im Interesse des philosophischen Denkens und Thuns —

47) Nur die letztere Beziehung hält *Stallbaum* a. a. O. S. 23 fest.

48) *Ast* a. a. O. S. 160 ff.

49) *Ast* a. a. O. S. 161 f.

50) Dass dagegen auch für den Platon seine Unsterblichkeitstheorie nur Wahrscheinlichkeit gehabt habe, behauptet *Stallbaum* a. a. O. S. 24 mit Unrecht, vielmehr liegt in dem Obigen, dass sie ihm mit seiner Ideenlehre steht und fällt. Ausdrücklich sagt dies p. 107. B., wo Sokrates erklärt, durch wiederholte und genaue Prüfung der *letzten Gründe* (*τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας*) werde auch Simmias überzeugt werden. Auf die mythische Gestalt der eschatologischen Schilderungen hätte aber *Stallbaum* sich eben so wenig berufen sollen, vielmehr hat schon *Cousin* (zu seiner französ. Uebers.) mit Recht bemerkt, dass durch den Gegensatz der dialektischen und mythischen Darstellung im Phädon das Gebiet des Wissens und das des blossen Glaubens in der Unsterblichkeitslehre aufs Bestimmteste von einander abgegrenzt sind. Ueber die einzige Stelle, welche *Stallbaum* mit einigem Scheine für sich anführen könnte, p. 85. C., s. unten.

des philosophischen Sterbenwollens — als das erstere um der letzteren willen betrachtet wird. Daher denn auch jene immer wiederkehrenden Schilderungen des ächten Philosophen und des Gegensatzes von seinem Erkenntnisstrieb gegen den sophistischen, seiner Erkenntniss selbst gegen die sinnliche Betrachtung, seiner Tugend gegen die des bürgerlichen Lebens, und wenn *Hermann* gegen *Schleiermacher* behauptet, Platon sei weit entfernt, immer nur die sokratische Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens einzumischen [51]), so ist theils dies *Nur von Schleiermacher* gar nicht ausgesprochen, theils zieht sich aber in der That die Möglichkeit und Wahrheit und überhaupt die Natur des Erkennens durch alle Beweise wie ein rother Faden hindurch. Dass alle vorgängigen Beweise — mit Einschluss des vierten — in ihrer Totalität eben auf das Wesen der Erkenntniss gegründet sind, dies könnte freilich dadurch erklärt werden, dass von dieser subjectiven Seite der Philosophie nunmehr zu einer objectiven, vom Wesen der Dinge ausgehenden Betrachtung geschritten wird. Allein nicht bloss der negative metaphysische Beweis — die Widerlegung des Simmias — beruht ganz auf der Möglichkeit von Erkenntniss und Tugend, diesen beiden engverschwisterten Momenten des philosophischen Strebens; selbst der positive, entscheidende Beweis wird, wie eben bemerkt, durch einen Rückblick auf die Einleitung vorbereitet (p. 95. B. C.). Und selbst jene Absorbirung der pythagoreischen und der ionischen Lehre, so wie des anaxagorischen νοῦς durch Platons Ideen wird sie uns nicht zum grossen Theile als die subjective Geistesentwicklung eben jenes Philosophen dargestellt, welcher das ganze Gespräch hindurch als ein Musterbild ächter Philosophie gezeichnet wird? Gehört es ferner nicht eben so wesentlich zur Charakteristik des wahren Philosophen, gerade so wie er seine Idee gegen das sinnliche und vorstellende Bewusstsein heraushebt, auch sein höheres, umfassenderes Princip andern einseitigen Systemen gegenüber geltend zu machen? Läuft endlich nicht jener Entwicklungsgang zuletzt in eine Darstellung seiner bisher zwecks der sichern Erkenntniss befolgten Methode und indirect zugleich in eine Ankündigung derjenigen aus, welche er nunmehr zu verfolgen gedenkt? Wird nicht sogar der Erkenntnisstrieb des ächten Philosophen bei dieser Gelegenheit wieder herausgestellt und eben so mit dieser Methode in Verbindung gesetzt, indem gesagt wird (p. 101. D. E.), gerade weil es dem Philosophen auf Erkenntniss der Wahrheit ankomme, liege ihm daran, die Begriffe nach ihren Stufen zu unterscheiden und nicht, wie die ἀντιλογικοί, höhere und niedere Begriffe verwirrt durch einander zu mischen! Es ist dies sicher ein Rückblick auf Platons antisophistische Thätigkeit, eben so aber auch ein Anschluss an die

51) a. a. O. I, S. 528 f.

obige Aeusserung p. 91. A., und wie dort vom sophistischen Trieb, so wird hier von der sophistischen Methode gehandelt, Beide aber eben so gut wie die des Philosophen in Einklang mit einander gesetzt.

Allein auch mit dieser Wechselbeziehung zwischen dem philosophischen Streben und der Unsterblichkeit ist der Zweck des Dialogs nicht, wie *Schleiermacher* [52]) will, erschöpft. Allerdings bleibt gerade die Endentscheidung, dass die Seele Lebensprincip sei, der Gipfelpunkt der Letzteren, für das erstere zunächst und unmittelbar ziemlich gleichgültig und eben damit umgekehrt die gänzliche Befreiung vom Körper, welche für jenes Streben die Hauptsache ist, für diesen Beweis, aus dem sie durchaus nicht nothwendig hervorgeht.

Die gesammten Beweise sind nur Abstufungen des *ontologisch-metaphysischen.* Sollte der Dialog daher nicht überhaupt eine Darstellung des Wesens der Seele und ihrer Gesammtbeziehungen zur Ideen- wie zur Erscheinungswelt enthalten und die der Unsterblichkeit desswegen, sofern sie nothwendig zu diesem Wesen gehört? Dabei kann dann vorzugsweise diejenige Gestaltung des subjectiven Geisteslebens — die philosophische — geschildert werden, welche diesem Wesen recht eigentlich und im höchsten Sinne des Worts entspricht. So hätten wir hier eine Psychologie in ihren weitesten Umrissen, in welcher nur auf die innere Gliederung der Seele kein Bezug genommen wird. Die allgemeinste, allen Seelen gleichmässig zukommende Bestimmung ihres Wesens und ihrer Aufgabe muss dabei, weil im Ganzen der Weg von unten nach oben verfolgt wird, als der Abschluss und das Ziel dieser Untersuchung erscheinen; wogegen wir nun gar nicht mehr verlangen, dass für jenen letzteren speciellen Zweck ein gleiches Verhältniss Statt finden müsse, der vielmehr in den nachfolgenden eschatologischen Bemerkungen seine Entschädigung findet.

Jene allen Seelen, von welcher inneren intellectuellen oder moralischen Beschaffenheit sie immer sein mögen, gleichmässig zustehende Bestimmung ist eben desshalb wesentlich eine physische: die Seele ist das belebende und wohl auch das formende Princip alles körperlichen Daseins, welcher es zukommt die Idee des Lebens und wahrscheinlich auch der Harmonie in die Endlichkeit einzupflanzen.

Mit dieser Bestimmung hängt dann ihre Aufgabe den Körper zu beherrschen aufs Engste zusammen, sie wird daher auch in die ersten beiden wirklich metaphysischen Beweise, den indi-

52) a. a. O. S. Von ihm weicht *Ast* a. a. O. S. 157—159. 167. nur darin ab, dass er im Phädon eine von der des Symposions ganz verschiedene — unhellenische — Ansicht findet und ihn desshalb weniger lange nach Sokrates Tod geschrieben glaubt. S. dagegen Abschn. XII. zum Gastmahl.

recten und den negativen, eingeflochten. Was aber diese beherrschende, belebende und formende Gewalt über das Vergängliche ausübt, muss selbst über das Vergängliche erhaben sein; in diesen Bestimmungen liegt also die Hauptgewähr für die Unsterblichkeit. Zugleich ist diese Aufgabe der Beherrschung des Körpers der Uebergang vom Physischen zum Ethischen.

Fassen wir nun jene andere Bestimmung ins Auge, nach welcher die Seele vom Körper specifisch verschieden und mit den Ideen eigenthümlich verwandt ist, ohne doch selbst Idee zu sein, so sehen wir sie eine Mittelstufe zwischen Idee und Materie einnehmen. Sollte sich daher nicht auch ihr ethischer Zweck unter einem ähnlichen Gesichtspunkte, wie der physische betrachten [53] und Beides zu der allgemeinen Bestimmung zusammenordnen lassen, Aufgabe der Seele sei die Einbildung der Idee überhaupt in die Endlichkeit, so weit dieselbe nicht der Gottheit selber unmittelbar zukömmt?

Das speculative Erkennen und das philosophische Leben sind nun die beiden *geistigen* Seiten dieser Thätigkeit. Beides ist aber nichts von vorn herein Vollendetes und Abgeschlossenes, alles Erkennen ist vielmehr ein Lernen, die Philosophie hat daher ausser ihrer objectiven, wissenschaftlichen Seite zugleich ein *pädeutisches* Element. Dieses liegt in der *inductiven* Methode, welche in dieser Hinsicht eben jene allmälige Erhebung des Subjects zur Idee ist, die uns hier als jenes *allmälige* Sterben des innern Menschen, welches aber vielmehr das wahrhafte Leben im Unendlichen, die wahre Unsterblichkeit ist, geschildert wird. Da nun mit dieser subjectiven Erhebung zur Idee nothwendig auch deren allmälige objective Entwicklung verbunden ist, welche zugleich die Darstellung und Mittheilung derselben erfordert, so muss doch diese Mittheilung eben wieder als Erzeugung dieses Geisteslebens auch in Anderen oder vielmehr als die Anregung zu dessen Selbsterzeugung betrachtet werden, und so erhält die Induction auch in der *Darstellung* ihre pädeutische Geltung [54]. Die letztere Seite ist hier zunächst nicht hervorgehoben und der philosophische Trieb selbst nur als Erkenntniss-, nicht als Mittheilungstrieb geschildert (p. 91. A. 101. D. E.). Der Grund wird klar werden. Wie nämlich die Philosophie hier als die Vollendung alles irdischen Geisteslebens, so soll die Philosophie wiederum selbst in ihrer höchsten, idealsten Gestalt dargestellt werden, wenn sie also überhaupt nur ein *Streben* ist, so hier als ein Streben, welches sein Ziel erreicht hat, wo also jenes Sterben des innern Menschen vollendet, d. h. die vollständige Befreiung vom Körper oder die wahre Unsterblichkeit errungen ist. Der Philosoph in seiner Vollendung bildet nun den

53) *Zeller* a. a. O. II. S. 170.

54) Vgl. im Allgem. *Zeller* a. a. O. II. S. 138 – 144.

Gegensatz zu dem Philosophen in seiner Entwickelung, jene allmälige Erhebung seiner selbst so wie Anderer zur Idee gehört aber nur dem Letzteren an. Auf der andern Seite ist dies aber auch kein blosser Gegensatz, sondern vielmehr die Vollendung eben dieser Entwicklung, der Philosoph auf seiner transscendenten Höhe schliesst den werdenden als aufgehobenes Moment in sich. Die Schilderung des ersteren ist daher die umfassendere Totalität, sie muss die des letzteren in sich begreifen, und, um dessen Entwicklung als eine abgeschlossene darstellen zu können, muss sie vielfach auf dieselbe zurückblicken. Daher auf der einen Seite der schon berührte Gegensatz des Sokrates gegen Simmias und Kebes, daher auf der andern jene Episode, welche die angebliche Geistesentwicklung des Sokrates darstellt. Liegt nun auch in derselben vornehmlich nur das Element der inneren Erkenntniss, weil sie es eben ist, welche durch den Tod zu ihrer höchsten Reinheit gelangt, wogegen die gewohnte Mittheilung aufhört, so wird doch auf die letztere nicht minder deutlich zurückgewiesen. Theils spielt schon in jener Episode selbst die Anwendung der epagogischen Methode und zwar in der philosophischen Unterredung (p. 101. D. E.) eine bedeutende Rolle, theils stellt sich der philosophische Trieb, auch wo er nur als Erkenntnissdrang geschildert wird, doch in seiner praktischen Bethätigung sofort zugleich als Streben nach Mittheilung dar (bes. p. 91. A. — C.); besonders wichtig ist aber die ganze Machinerie des Stücks, welche uns den Sokrates noch im Tode in dem gewohnten, ununterbrochenen Geistesverkehr mit seinen Jüngern zeigt [55].

Da aber Platon unter der Maske des Sokrates seine eigenen Zustände bespricht, da die angeblich sokratische Entwicklungsgeschichte vielmehr die seinige ist, so deutet er damit an, dass seine eigene Erhebung in die Idee und somit auch die des Lesers, der ihm bisher aufmerksam gefolgt, nunmehr vollendet ist, da die Idee ihm jetzt klar und sicher dasteht, und da er ihr Verhältniss auch zu den letzten bisher noch nicht in Betracht gekommenen Systemen des Pythagoreismus, des Ionismus und der anaxagorischen Philosophie ins Reine gebracht hat. Es ist nicht zufällig, dass die Andeutung des Aufhörens seiner indirecten Darstellung mit dem Tode des Sokrates in Parallele tritt; die Induction war die einzige Methode des Letztern, Platon will jetzt über dieselbe hinaus zur Construction — wenn auch noch nicht zur *reinen* Construction — gehen. Und wie uns hier die letzte Scene des gewohnten Zusammenlebens und Ineinanderwirkens von Sokrates und seinen Schülern entgegentritt, so macht es fast den Eindruck, als ob Platon hier von der bisherigen dramatisch-dialogischen Gestaltung seiner Werke Abschied nimmt,

55) *Schleiermacher* a. a. O. S. 6. f.

nachdem sie noch zum letzten Male in ihrem vollen Glanze erschien.

Solche Andeutungen über das Verhältniss des platonischen Standpunktes zum sokratischen sind nun natürlich nur möglich, wenn sich wirklich im Phädon eine bestimmte Beziehung des *idealen* Sokrates zum *historischen* nachweisen lässt, da nur dem ersteren Platon seine eigenen Anschauungen, so fern ihre Abweichung von denen des ersteren bezeichnet werden soll, unterlegen kann.

Zunächst beugt Platon durch die Worte p. 59. B. *Πλάτων δὲ, οἶμαι, ἠσθένει*, „der Vermuthung vor, als ob er als Augenzeuge mit historischer Treue erzähle" [56]. Ferner wird die gehobene, begeisterte Seelenstimmung des Sokrates in seinen letzten Augenblicken, so wie die hiemit zusammenhängende ungewöhnliche poetische Richtung desselben wohl nur aus *der* Absicht hervorgehoben, um seine Seele, da er im Begriffe zu sterben ist, gewissermassen als schon frei und abgelöst von den Banden des Körpers, von dem trübenden Einfluss des Sinnlichen auf die Erkenntniss darzustellen (s. Abschn. I, 2.), um ihr eine solche Höhe der theoretischen Speculation zuschreiben zu dürfen, wie er sie im Leben niemals erreichte. Und gerade recht bedeutungsvoll ist es, dass erst die *directe* Beweisführung hiemit eingeleitet wird. Wenn er endlich p. 85 C. dem Simmias zufolge Sicheres über die Unsterblichkeit zu wissen leugnet, so scheint — abgesehen von der gewöhnlichen sokratischen Ironie — hiedurch auf die wirkliche Stellung des historischen Sokrates zu dieser Frage hingewiesen zu sein.

Nur der *typische* Sokrates ist es also, welcher theoretisch das Ideal des Philosophen aufstellt, welcher praktisch dessen *congruente* Verwirklichung bildet; der *historische* dagegen hat sich derselben zwar durch seine *praktische* Genialität mindestens so sehr angenähert, dass seine wirklichen letzten Begebenheiten den Grundton der ganzen Schilderung liefern durften, nicht aber nimmt er in der *Theorie* einen so hohen Standpunkt ein. Platon ist sich also bewusst, ihn in dieser Hinsicht übertroffen zu haben, und es schliesst sich hieran aufs Engste, wenn er nun seinerseits von der eigenen Entwickelung Rechenschaft giebt und sie, so zu sagen, an den Probirstein jenes Ideales anlegt. So enthält das Gespräch eine historische und eine ideale Seite, die im Ganzen und Grossen auch schon durch die verschiedene Darstellung gegen einander abgegrenzt sind.

56) *Fr. A. Wolf* Ueber den Eingang zu Platons Phädon, Berlin 1811. 4. S. 17. *Ast* a. a. O. S. 166. *Hermann* a. a. O. I, S. 527. — *Sochers* Ansicht (Ueber Platons Schriften, München 1820. 8. S. 79. f.), dass der Phädon nur eine Erzählung von den wirklichen letzten Reden und Thaten des Sokrates enthalte, so wie die hierauf gebaute Verlegung seiner Abfassung in die nächste Zeit nach dessen Tode kann daher überall nicht in Betracht kommen.

So gewinnt endlich noch die Reihenfolge der Beweise ein neues Licht. Der *typische* Sokrates, das praktisch gewordene Ideal der Philosophie, ist es, welcher in aufsteigender Stufenlinie diese seine Selbstbespiegelung, die Betrachtung des Wesens und der Unsterblichkeit der Seele, vom rein Subjectiven durch die empirische Reflexion zur streng metaphysischen Behandlung emporführt und so in *idealer* Weise die verschiedenen Höhengrade des philosophischen Bewusstseins verzeichnet, welcher als der vollendete Philosoph auf den werdenden zurückblickt. Je mehr er sich dabei von seinem eigentlichen Ziele, der Identität des philosophischen Strebens und der Unsterblichkeit, zu entfernen scheint, desto mehr nähert er sich ihm in Wahrheit: anfangs, im ersten Beweise ist Beides nur *unmittelbar* Eins, im Verlauf wird die Seele immer allgemeiner, immer objectiver *für sich* betrachtet, dabei aber nicht unterlassen, fortwährend auf das philosophische Streben zurückzudeuten; bis denn endlich gerade in dem Momente, wo die Betrachtung des Wesens und der Unsterblichkeit der Seele auf *dem* Pole angelangt ist, welcher als der dem philosophischen Sterbenwollen gerade entgegengesetzte erscheint, dieselbe mit den eschatologischen Mythen sich wieder zurückwendet, und am Schlusse der letzteren die vollständige Lösung, das völlige Ineinanderweben beider Elemente erfolgt [57]).

Wenn aber *Hermann* [58]) aus der Verbindung der platonischen Entwickelungsgeschichte mit dieser Stufenreihe folgert, dass die letztere die historische Folge der Unsterblichkeitsbeweise sei, wie sie sich allmälig in Platons Geiste entwickelt hätten, so lässt sich dies dem Obigen zufolge aus der Anlage des ganzen Stückes nicht rechtfertigen. Es wäre auch schon an sich auffallend, wenn das Historische dergestalt mit dem Systematischen zusammentreffen sollte. Endlich leidet diese Ansicht an zwei innern Unzuträglichkeiten. Einmal würde nämlich der zweite, vom Kreislaufe des Werdens hergenommene Beweis dann einer Entwicklungsphase angehören, in welcher die Präexistenz noch keinen Platz in Platons System hatte [59]). Allein es folgt aus diesem Argument nicht bloss die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz so *unmittelbar*, dass einem Platon selbst in der ersten Kindheit seiner philosophischen Entwicklung kaum diese Consequenz entgangen sein könnte. Noch entscheidender ist der zweite Punkt. Es lässt sich nachweisen, dass die Unsterblichkeit bloss des vernünftigen Seelentheils Platons *spätere* Ansicht gewesen ist [60]). Nur auf ihn kann sich nun

57) Dies gegen *Hermanns* (a. a. O. I, S. 526. f.) Einwürfe wider die *schleiermachersche* Ansicht über den Phädon.

58) a. a. O. I, S. 528.

59) *Hermann* a. a. O. I, S. 529.

60) *Zeller* a. a. O. S. II, S. 271. Anm. 1. — *Hermann* behauptet

schon der vierte Beweis, eben weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, nicht auf die *ganze*, aus den drei Theilen *zusammengesetzte* Seele erstrecken [61]), und so müsste er wenigstens nach dem Phädros, welcher die Ewigkeit des Ganzen lehrt [62]), entstanden sein, während er doch nach *Hermann* einer demselben voraufgehenden Entwicklungsstufe angehören soll.

Vielmehr legt Platon, auf dem Gipfelpunkte dieser verschiedenen Stufengrade philosophischen Bewusstseins angelangt, an diesen allgemeinen Massstab seine eigene Entwickelung an, die zwar wohl in ihren Grundzügen mit jener idealen Reihe verwandt ist, doch so, dass man eine genaue Uebereinstimmung im Einzelnen nicht erwarten darf. Eine solche einzwängende Systematik ist dem Geiste des Platon fremd, und wenn er den letzten, directen Beweis eben so sehr mit der Verklärung des Sokrates durch den nahenden Tod, als mit dem Abschlusse seiner eigenen Entwicklung in Verbindung *setzt*, so folgt daraus nur, dass die frühern indirecten Argumente seiner frühern, mehr sokratischen Periode angemessen waren, nicht dass sie nothwendig in derselben *alle* und gerade in dieser Reihenfolge müssten entstanden sein. So folgt zwar auch in seiner individuellen Entwicklung, wie er sie hier wiedergiebt, der mehr subjectiven (sokratischen) Betrachtung eine Reflexion über die empirisch bereits gegebenen Systeme, dann endlich eine systematische Construction seines eigenen; allein es geht eine unmittelbar objective und sinnliche Betrachtung voraus, welche in der idealen Reihe keinen Platz findet.

So erscheint die Philosophie hier in ihrer idealsten Höhe und zugleich wird sie vom umfassendsten Standpunkte, nach ihrer Stellung im Gesammtleben des subjectiven Geistes betrachtet. Es wird erklärt, wesshalb die Seele nicht immer körperlos, im seligen Anschauen der Idee leben kann, weil sie zwar mit der Idee verwandt, aber doch nichts rein Ideales und weil die Erkenntniss nicht ihre einzige Aufgabe, sondern weil sie zugleich Lebensprincip alles materiellen Daseins ist; doch vermag eine jede, durch ein reines philosophisches Streben von jener letztern Aufgabe — wo nicht für immer, so doch für eine bestimmte Zeit befreit, jene selige Anschauung sich wieder zu erringen.

neuerdings (Göttinger Winterkatalog 1850—51.) sogar, dass Platon eine andere Unsterblichkeitslehre gehabt habe. S. dagegen Anm. 62.

61) S. auch *Hermann* a. eben angef. O. S. 6. f. — Jedenfalls gilt demnach das Gleiche auch vom Schlussbeweis (S. 11.). Doch ist dies Alles cum grano salis zu verstehen. Denn bei denjenigen Seelen, welche sich nicht vollständig von dem anhaftenden Körper befreit haben, muss auch von den niederen Seelentheilen das Gleiche gelten.

62) Wie ich gegen *Hermann* dies Anm. 44. zum Phädros nachgewiesen zu haben glaube.

Das Gastmahl.

I. Zusammenstellung der bisherigen Ansichten[1]).

Gewiss hat kein anderes Werk Platons eine grössere Verschiedenheit der Auffassungen hervorgerufen als das Symposion. Denn wenn wir zunächst von der *Grundidee* ausgehen, so sind zwar die übrigen Erklärer bei dem offen hervortretenden Gegenstande dieses Gesprächs, der *Liebe*, stehen geblieben, dagegen aber hat *Ast*[2]) die Tendenz desselben genauer dahin bestimmt, „die ächte Liebe als die lebendige und unsterbliche Philosophie, deren Zweck wahrhafte Tugendbildung und deren Gegenstand die unvergängliche, überirdische Schönheit ist," den ächten Erotiker aber als den vollendeten Menschen, d. h. den vollendeten Weisen darzustellen, und *Schleiermacher*[3]) sieht geradezu als die eigentliche Aufgabe des Gastmahls so wie des Phädon die Darstellung des Philosophen an, und zwar im Gastmahl hinsichtlich der Mittheilung und Fortzeugung der Idee in Anderen, im Phädon nach Seiten der eigenen reinen Betrachtung. Dort geht die Seele des Philosophen in die Sterblichkeit ein, um sie mit dem Unsterblichen zu verbinden, hier zieht sie sich als ein Unsterbliches wieder aus dem Sterblichen zurück. Beides erscheint unter dem Bilde des Sokrates, im Symposion im Glanze des Lebens, im Phädon wie er im Tode sich zeigt.

Schon *Schleiermacher* selbst hat auf diese letztere, praktische Seite beim Symposion dermassen das Hauptgewicht gelegt, dass ihm die Rede des Alkibiades als die Krone des Ganzen erscheint. Noch entschiedener thut dies *Ruge*[4]), der aber in den sechs Liebesreden ein entsprechendes Gegenbild findet, sie stellen nach ihm den Sokrates in der vollen Schönheit seines Wissens, wie die Lobrede des Alkibiades in der ganzen Schönheit seiner Bestrebungen dar, so dass das Gastmahl ein schönes sittliches und

1) Man vgl. über diesen Abschnitt auch *Schwanitz* Observationes in Platonis Convivium, Eisenach 1842. 4. S. 3—6.
2) Platons Leben und Schriften S. 309.
3) Einleitung zu seiner Uebers. des Sympos. (II, 2.) S. 369 ff.
4) Platonische Aesthetik, Halle 1832. 8. S. 25.

intellectuales Leben zur Anschauung bringt. *L. J. Rückert* hingegen [5]) treibt die letztgenannte Anschauung Schleiermachers dergestalt auf die Spitze, dass der eigentliche materielle Gehalt nur der Rede des Alkibiades bleibt. Der Zweck des Dialogs ist ihm zufolge, das Ideal des Weisen darzustellen, und zwar nach der praktischen Seite das Ideal des philosophischen *Lebens* in Sokrates Person, wozu dann in den Liebesreden die Darstellung der ächten philosophischen *Methode* die nothwendige Ergänzung bildet, und zwar so, dass diese theils als ein positives Vorbild in der sokratischen Rede hervortritt, theils in den voraufgehenden Reden, als Musterbildern nach Form und Inhalt verfehlter sophistischer Rhetorik, durch den Gegensatz klar gemacht wird. Der Eros ist nicht Ziel des Gesprächs, sondern blosses Redethema, nur gewählt wegen seiner Verwandtschaft mit diesem Ziele der Betrachtung [6]).

Im Gegensatze hiezu haben die übrigen Erklärer die sokratische Rede als den eigentlichen Mittelpunkt, ja als die Krone des Ganzen [7]) oder doch sie und die Rede des Alkibiades als zwei gleichberechtigte Factoren angesehen, die sich wie Theorie und Praxis, Idee und Erscheinung zu einander verhalten [8]).

Welches nun aber das Verhältniss der übrigen Reden zu der sokratischen als ihrem Mittelpunkte sei, darüber sind die Ansichten noch weiter auseinander gegangen. Bald hat man die fünf ersten Reden als blosse Folien zu der des Sokrates betrachtet, bald im Gegentheile in ihnen eine dialektische Stufenleiter gefunden, welche allmälig zu der sokratischen Rede als ihrem Gipfel emporführt, bald endlich, beides vereinigend, zwar ihren polemischen Zweck nicht übersehen, doch aber zugleich die in ihnen liegenden Keime des Wahren, welche dann als Momente einer umfassenderen Totalität in der sokratischen Rede ihre relative Berechtigung finden, und zum Theil sogar die stufenweise Erhebung anerkannt, in welcher sich dieselben von Rede zu Rede fortbewegen.

Zu der ersteren Classe gehören *Sauppe* [9]), der nur dem Aristophanes die Ahnung eines Höheren zugesteht [10]), und *Stallbaum* [11]),

5) Hinter seiner Ausg. des Sympos., Leipzig 1829. 8., bes. S. 304. 324. 327. Vgl. die Recens. von *C. F. Hermann* allgem. Schulzeitung 1830. S. 55.

6) Immerhin also wenigstens kein „zufälliges und willkürliches" Redethema, wie sich *Schwegler* „über die Composition des platonischen Symposions", Tübingen 1843. 8. S. 44 ausdrückt. Gegen ähnliche karrikirende Darstellungen durch *Ast* und *A. Jahn* hat die Rückertsche Ansicht mit Recht *Schwanitz* a. a. O. S. 12 in Schutz genommen.

7) Am entschiedensten *C. F. Hermann* Gesch. und System der plat. Phil. I, S. 524.

8) Wie *Schwegler* a. a. O. S. 5—12. *Stallbaum* Prolegg ad Symp. 2te Ausg. Gotha 1836. S. 20.

9) Hinter der Zürcher Sedezausg. bes. S. 82.

10) A. a. O. S. 81.

11) A. a. O. S. 25. 31 f.

welches in den fünf ersten Reden den Contrast bezeichnet findet, der zwischen dem Standpunkte der Sophisten, Rhetoren, Dichter hinsichtlich der Erkenntniss des Eros sowohl, als der zu ihr führenden Methode und zwischen dem des Sokrates Statt findet [12]. *Schwegler* endlich [13]) räumt zwischen den Reden des Pausanias, Eryximachos und Aristophanes einen innern Fortschritt ein; dadurch aber, dass diese bessern Reden in den Rahmen von zwei ganz inhaltlosen, nur formell als eine Probe von lysianischer Beredsamkeit und ein Beispiel von gorgianischem Prunk bedeutenden eingeschlossen würden, solle angedeutet sein, dass alle jene fünf ersten Reden nur einen *Gegensatz* gegen die sokratische, den des gemeinen und sophistischen Bewusstseins gegen das philosophische, bilden sollen — „wenngleich Platon selbst wohl nicht gemeint war, in der Rede des Aristophanes oder des Eryximachos eben so wie etwa in der lysianischen des Phädros oder der gorgianischen des Agathon nur ein Muster davon geben zu wollen, wie eine Rede nicht beschaffen sein müsse" [14]).

Die zweite Ansicht wird durch *Rötscher* [15]) vertreten, der noch dazu hier eine doppelte Reihe der drei hegelschen Begriffsmomente wiederfindet, die dritte endlich durch *Hermann* [16]) und *A. Jahn* [17]); auch *Schleiermacher* [18]) giebt diesen Reden den Zweck, theils auch die Zerrbilder des ächten Eros darzustellen, theils die aus unphilosophischer Methode hervorgehenden Einseitigkeiten ans Licht zu setzen, deren wahre Keime dann die sokratische Rede berichtigend und ergänzend wieder aufnimmt.

In allen diesen Fällen würde indessen immer nur ein Verhältniss zur sokratischen Rede bestehen, und so wie diese die Aufgabe hat den Begriff der Liebe *theoretisch* zu entwickeln, so würden die voraufgehenden λόγοι ebenfalls rein *theoretisch* die Anschauungen des gemeinen Bewusstseins über dieselbe enthalten, so dass also beides vereinigt den ersten, *theoretischen* Theil des Ganzen in zwei Abtheilungen, einer mehr kritischen und einer

12) Obwohl er beiläufig hinwirft: ipsa materia operis per eas multum lucis accipit S. 32.

13) A. a. O. S. 35 f.

14) A. a. O. S. 38. — Diese Construction fällt natürlich, sobald auch den Worten des Phädros und selbst des Agathon eine reale Bedeutung abgewonnen wird. S. u. Man vgl. überhaupt die Recens. dieser Abhandlung von *Teuffel* Jahns Jahrb. XLI, S. 357—368, hier bes. S. 362, wo jedoch der Recensent die Annahme eines systematischen Zusammenhangs Schwegler gegen dessen ausdrückliche Erklärung (S. 31) unterzuschieben scheint.

15) „Das platonische Gastmahl dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk." Bromberg 1832. 4. Vgl. die Recens. v. *C. F. Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 328 ff.

16) Gesch. u. Syst. I, S. 522. Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 329 f.

17) Diss. Plat. Bern 1839. 8. S. 132.

18) A. a. O. S. 375.

positiven, bilden würde, wogegen in der Rede des Alkibiades die *praktische* Verwirklichung des Eros in der Person des Sokrates erscheint[19]). Wollte man hingegen mit *Teuffel*[20]) diese Beziehung der Schlussrede zwar zugeben, aber mit der Beschränkung, dass in den fünf ersten Reden dieselbe Beziehung, „das Lebendigwerden des Eros in Personen, Charakteren und Anschauungen," zu suchen, dass also die Verwirklichung dieses Ideals in Sokrates weder als die einzige, noch auch als die absolute, sondern lediglich als die höchste zu betrachten sei, so würden die Anfangsreden vielmehr dem *praktischen* Theile angehören, welcher sich dann um den theoretischen, die sokratische Rede, in doppelter Abdachung herumlagert.

Auch hinsichtlich der Bedeutung der fünf ersten Reden, sowohl einzeln betrachtet, als in Bezug auf einander, so wie der redenden Persönlichkeiten findet eine grosse Verschiedenheit der Ansichten Statt. So hat man in den letztern bald die Vertreter ganz allgemeiner Standpunkte und Lebensrichtungen, bald die bestimmter Zeitrichtungen und Zeiterscheinungen erblickt und dabei hinter jedem dieser Sprecher irgend einen berühmten Sophisten, Redner oder Philosophen versteckt gefunden, während noch Andere endlich in Wirklichkeit diejenigen Individuen, deren Namen sie an sich tragen, in jenen Reden charakterisirt sahen[21]), daneben aber zugeben, dass die Zeitrichtungen und überhaupt die ganze Zeit, welcher sie ihre Bildung verdanken, aus ihren *Worten* anschaulich hervorleuchten soll, so wie überhaupt jeder Mensch ein Spiegel seiner Zeit ist.

Der ersteren Auffassung huldigt *Hommel*[22]), welcher dem Phädros den mythologischen, dem Pausanias den politischen, dem Eryximachos den wissenschaftlichen, dem Aristophanes den künstlerischen Standpunkt zuschreibt; in diese vier Richtungen gliedert sich das gesammte griechische Leben, welches aber schon die Keime der Auflösung in sich trägt — daher die sophistischen Mo-

19) *Schwegler* a. a. O. S. 6 ff. sieht ganz im Allgemeinen den Sokrates hier als die adäquate Verkörperung des Eros, *Hermann* Gesch. u. Syst. I, S. 524. genauer als praktischen Beleg der höchsten, d. h. der *philosophischen* Liebe an, so im Grunde auch *Rötscher* a. a. O. S. 26 f. *Stallbaum* a. a. O. S. 20 ff. *von Baur* Sokrates und Christus, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1837, 3. S. 104 ff. vgl. bes. S. 109.

20) a. a. O. S. 360 f.

21) Wenn *Schleiermacher* a. a. O. S. 376 f. dagegen einwendet, dass schwerlich alle diese Personen noch zur damaligen Zeit allgemein bekannt waren, so bedarf es auch dessen nicht durchaus: es kam nur darauf an wirkliche Gestalten von Fleisch und Bein zu zeichnen, wie sie angemessen wären für Platons Zwecke — und nicht blosse typische Personificationen, was auch gegen die hommelsche Ansicht spricht — und dazu wählte er nach seiner gewohnten Weise die seiner Zeitgenossen, welche sich als wirklich charakteristisch ihm darboten.

22) Vor seiner Ausg. Leipzig 1834. 8.; vgl. die Recens. von *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 321 ff.

mente in diesen Reden — die sich in der Sophistik — ihr Vertreter Agathon — vollendet, bis Sokrates durch die Philosophie dem Leben eine neue Basis giebt.

Zu der zweiten Classe gehört *Sydenham*[23]), welcher hinter Phädros den Lysias, hinter Pausanias den Isokrates, hinter Eryximachos den Perikles, ferner *Rückert*[24]), welcher hinter Phädros den Lysias oder Tisias, hinter Pausanias den Protagoras oder Xenophon, hinter Eryximachos den Hippias, hinter Aristophanes den Prodikos, hinter Agathon den Gorgias entdeckt hat. Vorsichtiger *Schleiermacher*[25]), welcher an „Redner und Schriftsteller" denkt, die nach einer nicht philosophischen, besonders nach „einer sophistischen Theorie arbeiteten", zumal „die spätere Schule des Isokrates und Gorgias".

Die dritte Ansicht endlich ist am entschiedensten von *Schwegler*[26]) geltend gemacht. Auch *Teuffel*[27]) erklärt von seinem Standpunkte aus diese Reden für „Selbstcharakteristiken, mit allgemeinen typischen Elementen durchwoben."

Die Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses und somit der Zahl und Reihenfolge dieser Reden aber hängt von den bisher entwickelten Gegensätzen ab. Wer dieselben zum theoretischen Theile rechnet und ihnen dabei jeden positiven Werth für die Lösung des Problems abspricht[28]), wer ihnen gar jede materielle Geltung raubt[29]), dem wird ihre Zahl und Folge nur eine völlig zufällige und willkürliche sein können, wer sie rein dem praktischen Theile zuweist, wird wenigstens durch den Thatbestand gehindert werden, eine organische Stufenleiter in ihnen zu finden[30]).

II. Andeutungen Platons über das Verhältniss der fünf ersten Reden zu einander.

Hätten nun diejenigen Recht, welche ein inneres, systematisches Verhältniss zwischen den fünf ersten Reden ableugnen und

23) Bei *Wolf* vor dessen (2.) Ausg. Leipzig 1828. 8. S. XLIV.
24) A. a. O. S. 259—284.
25) Am zuletzt angef. O.
26) A. a. O. S. 39—41.
27) A. a. O. S. 360.
28) Was freilich *Schwegler* bei dessen eigenthümlicher Construction nicht trifft.
29) Wie *Rückert* s. o.
30) *Teuffel* a. a. O. S. 362 erklärt die Annahme eines systematischen Zusammenhangs zwischen den einzelnen Reden nur für „eine längst gesottene Brühe aus der speculativen Küche". Und doch bemerkt er (S. 360), dass sich alle diese Redner in die von Diotima gegebene *Stufenleiter* der Erotik einreihen! Und doch sieht auch er in der Rede des Eryximachos eine Erweiterung von der des Pausanias, die daher der letztern unmittelbar folgen müsse! (S. 362).

somit die Zahl und Reihenfolge — mithin auch mehr oder weniger den Inhalt — derselben für etwas Gleichgültiges erklären, so würde freilich das platonische Gastmahl das Haupterforderniss eines Kunstwerkes, die abgeschlossene Gliederung der einzelnen Theile, entbehren. Es fragt sich nur, ob nicht Platon selbst directe Andeutungen vom Gegentheile giebt. Und da hat schon die Einkleidung des Gesprächs, nach welcher es als Erzählung aus zweiter Hand erscheint, gewiss keine andere Bedeutung, als die, das ausführliche Detail, wie es bei solchen Tischreden vorkommen musste, übergehen zu können und so das Zufällige auf das Wesentliche zurückzuführen [31]. Eben hierauf fussen auch die directen Erklärungen, dass nur der *ungefähre* Inhalt (p. 173. E. 180. C.), nur das Behaltenswerthe (p. 178. A.) der einzelnen Reden mitgetheilt werden solle, und dass demzufolge sogar ganze Reden übergangen werden (p. 178. A. 180. C.). Dazu kommt ferner, dass durch den Schlucken des Aristophanes [32]) die Reihenfolge der Redner nach ihren Sitzen unterbrochen wird, um die Rede des Eryximachos auf die des Pausanias, deren Erweiterung sie ist [33]), folgen zu lassen [34]), so dass sich also für diese beiden letztgenannten wenigstens ein innerer Zusammenhang ergiebt. Dazu kommt endlich, dass jeder der Sprecher mit Andeutungen beginnt, worin er die Mängel des Vorredners finde und zu verbessern gedenke, und es ist nur die Frage, ob sich aus dem sonstigen Inhalte der Reden ein aufsteigendes Verhältniss nachweisen lässt, welches mit diesen Andeutungen übereinstimmt. Daher ist zunächst einer genauern Analyse zu unterwerfen:

III. Der Inhalt der fünf ersten Reden.

Phädros preist zuerst den Eros *an sich* (αὐτός) als einen μέγας θεός, dies jedoch „mit Beschränkung auf die einzige, aber für das griechische Bewusstsein besonders wichtige Seite, Eros

31) *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 322, im Grunde auch *Hommel* a. a. O. S. XX. XXI., der übrigens wohl nicht mit Unrecht hierin eine Andeutung findet, dass, wenn auch die äussere Einkleidung geschichtlich (man vgl. über diesen Punkt *Hermann* Gesch. und Syst. I, 523 und 681. N. 593.), so doch die einzelnen Reden im Ganzen fingirt seien.

32) *Teuffel* a. a. O. S. 362 verwirft mit Recht jede allegorische Deutung dieses Schluckens: er stammt vom Gelage des vorigen Tages. Höchstens mag bezweckt sein, „den Eryximachos schon im voraus in seiner allzeit fertigen medicinischen Wichtigthuerei zu charakterisiren," *Hermann* Gesch. u. Syst. I, 680. n. 580. Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 326.

33) Nach *Teuffels* eigenem Zugeständniss a. a. O. S. 362.

34) Warum aber Platon nicht gleich die Sitze der Gäste hiernach geregelt? Weil dies nur eine mechanische Ordnung gewesen wäre, während der Schlucken des Aristophanes Gelegenheit giebt, die Scenerie auf eine ungezwungene Weise dramatisch zu beleben. Vgl. *Teuffel* am zuletzt angef. O.

sei der *älteste Gott*, vom Anfang der Dinge her und ungezeugt" [35]) p. 178. A. B., dann zweitens seine *δύναμις* (*μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιας*), welche zunächst ganz *allgemein* in seiner versittlichenden, zu aller Tugend begeisternden Kraft, wie sie hervorgeht aus dem gegenseitigen Bestreben der Liebenden, sich vor einander nur von der edelsten Seite zu zeigen, gefunden wird, p. 178. C. — 179. A.; sodann aber wird durch Hervorhebung seiner Wirksamkeit für das Gemeinwesen der Gedanke angeknüpft, dass er *insbesondere* gegenseitige Aufopferung und somit Tapferkeit und Todesfreudigkeit einflösst [36]); mythologische Beispiele dienen zur Bekräftigung; p. 179. A. — 180. B. Dabei wird die Aufopferung für den Liebhaber höher gestellt, weil dieser der göttlichere, Sitz des Gottes (*ἔνθεος*) sei.

Pausanias bemerkt gegen seinen Vorredner, dass es nicht bloss *einen* Eros gebe, sondern zwei einander entgegengesetzte, und dass man daher erst beide unterscheiden und darnach bestimmen müsse, welchen man loben wolle (p. 180. C.). Dies begründet er zunächst wieder mythologisch: es gebe eine doppelte Aphrodite, *οὐρανία* und *πάνδημος*, zu der daher auch nothwendig ein verschiedener Eros gehöre (p. 180. D. E.) — der Sinn dieses Satzes erklärt sich aus dem Mythos der Diotima [37]): Aphrodite ist die Göttin des Liebreizes, mit anderen Worten also der Gegenstand, das Correlat der Liebe, die Schönheit — [38]) dann aber führt er die Scheidung auf einen allgemeinern Gesichtspunkt, auf den Satz zurück, dass zwar keine Handlung *an sich* gut oder verwerflich sei, dass man aber nach der Art der Ausführung auch eine zwiefache Liebe unterscheiden müsse (p. 181. A.). Die himmlische (geistige) Liebe ist nun in allen Punkten der stricte Gegensatz der gemeinen (sinnlichen), sie ist dauernd, weil die *Seelenschönheit* ihr Gegenstand ist, und eben desshalb auf das Männliche als das Vernünftigere gerichtet und nicht auf Knaben, sondern auf Jünglinge in der ersten Blüthe, p. 181. B. — E., vgl. p. 183. E. Die bestehende Sitte, richtig erklärt, bestätigt diese

35) *Teuffel* a. a. O. S. 363, welcher übrigens als Hauptgedanken „die begeisternde, Todesfreudigkeit einflössende und (sic!) die versittlichende Kraft des Eros" angiebt.

36) Dass die Rede, wie *Stallbaum* a. a. O. S. 25. 27. 31. will, und namentlich der so angeknüpfte specielle Theil deshalb keinen ausschliesslich *politischen* Charakter habe, erhellt aus der Natur der mythologischen Beispiele. Eben so wenig hätte *Stallbaum* im Gegensatz dazu dem Pausanias einen *moralischen* Standpunkt — die politischen Beziehungen mangeln auch bei Pausanias nicht, vgl. p. 182. C. D. 185. B. zu Ende — noch *Schwegler* a. a. O. S. 28. 35. demselben einen *ethisch-politischen* beilegen sollen: beide Reden sind ethisch-politisch (vgl. *Teuffel* a. a. O. 364), aber von verschiedenen Gesichtspunkten. Mit solchen Bezeichnungen ist überhaupt wenig gesagt.

37) Vgl. bes. p. 203. C. *διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως.*

38) Ungenau *Stallbaum* zu p. 180. D. muliebris generandi vis.

Ansicht, p. 182. A. — 184. A., die Sitte Athens will nur, dass der Geliebte sich dem Liebhaber nicht hingebe um sinnlicher Zwecke, sondern einzig um der Förderung willen in Weisheit und Tugend, und dass er ihn zuvor von dieser Seite prüfe, p. 184. A. — 185. B. Aber auch der Liebhaber wird so auf seine Tugend Sorgfalt verwenden, um den Geliebten zu gewinnen p. 185. C., und die Wirkung des Eros ist also, wie bei Phädros, Förderung in der Tugend.

Also der Tugend wegen soll man sich der Wollust des Liebenden opfern! Welche raffinirte Frivolität! [39]) Und doch bei dem Letzteren eine reine Hingabe an die Seelenschönheit! Welcher Widerspruch! Und doch ergiebt er sich nothwendig aus der „sittlichen Relativitätstheorie" [40]), welche an die Spitze gestellt ist: kommt es doch so auch bei der sinnlichen Lust nur auf die Art ihrer Ausführung an! vgl. p. 182. A. u. bes. 183. D. Man sieht, eine reine Scheidung beider Eros ist auf diesem Standpunkte unmöglich, und es bleibt schliesslich nur ein *quantitativer* Unterschied übrig [41]); sagt doch Pausanias vom *gemeinen* Eros selbst ausdrücklich, dass er sich *mehr* auf den Leib als die Seele erstrecke (p. 181. B. und 183. E.). Da kann denn auch dieser nicht absolut verwerflich sein, und wenn er ihn auch mehrfach dafür erklärt und p. 181. A. nur den himmlischen für des Lobes würdig hält, so sagt er doch unmittelbar vorher (p. 180. E.), preisen müsse man freilich alle götter [42]), und der Amor vulgivagus ist nicht aus ihrer Zahl gestrichen. So bildet die ganze Rede trotz ihrer glatten Fortbewegung eine Kette von Relativitäten und ungelösten Widersprüchen.

Es folgt der Arzt *Eryximachos*. Derselbe ist nun wohl mit dem Ausgangspunkte seines Vorgängers, der Annahme eines zwiefachen Eros einverstanden, nicht aber mit der weitern Durchführung dieses Gedankens; er will seinerseits den Eros in dieser zwiefachen Gestalt als *im ganzen Gebiete des Daseins* waltend darstellen, p. 186. A. Es ist ihm zufolge der *Selbsterhaltungstrieb*

39) Vgl. *Hommel* a. a. O. S. XXIX f. *Hermann* vor dem Marburger Winterkatalog 1834—35. p. IX. Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 325. 335.

40) *Schwegler* a. a. O. S. 23.

41) Wie *Schwegler* a. a. O. S. 38. richtig erkannt hat, gegen welchen *Teuffel* a. a. O. S. 364. nicht hätte geltend machen sollen, dass auch Sokrates p. 210. B. C. bloss comparativisch spricht, denn an dieser Stelle ist die Rede von den Männern, in deren Geist die sinnliche Begierde das Vorwiegende ist (s. u.), und von solchen ist wohl zu erwarten, dass sie nicht bloss der erlaubten Geschlechtsliebe nachgehen, sondern auch oft ihrer Carricatur, der sinnlichen Knabenliebe, fröhnen.

42) Dieser Widerspruch ist indessen beinahe zu stark, und es kann gerathener erscheinen, diese Worte ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεούς mit *Orelli* z. Isocr. de antidos. p. 326. zu streichen, namentlich da auch das γάρ im Folgenden nicht zu ihnen passt, s. *Bast* kritischer Versuch über den Text des plat. Gastm. S. 23 ff.

des Organismus [43]): jede concrete Existenz trägt eine Mischung der entgegengesetztesten Bestandtheile in sich, auf deren Harmonie ihr eigenes Bestehen beruht (p. 186. D. 187. A — C.); wesshalb sie den Trieb in sich hat, alles, was sie zu deren Erhaltung bedarf, d. i. alles dem Organismus *Angehörige* — in sich aufzunehmen, alles *Fremdartige* und *Störende* hingegen auszuschliessen und auszusondern (p. 186. C.). Dieser *ächte*, sittige (κόσμιος) Eros wohnt aber nur dem gesunden Organismus oder doch den gesunden Theilen desselben ein, wogegen die Liebesregungen der kranken Theile nach Aneignung und Ausleerung das Werk des *falschen* Eros sind (p. 186. B. C.). Solche Liebesregungen werden aber an den Gegenständen verschiedener Künste nachgewiesen, bis in der *Musik* der Redner vom physischen Gebiete aufs ethische zurückkehrt [44]): es giebt eine doppelte Art von Musik, eine solche, welche einen sittlichen Einfluss ausübt, und eine solche, die bloss den sinnlichen Kitzel befriedigt; die letztere wird mit der Kochkunst verglichen und ist mit grosser Vorsicht anzuwenden, „damit man die Lust von ihr einärnte ohne Ungebundenheit" p. 187. D. E.). Noch mehr tritt ein solcher zwiefacher Eros in den Seelen der Menschen selbst hervor in der Wahrsagekunst, welche sich der Liebesregungen des Menschen zu den Göttern anzunehmen hat (p. 188. B. ff.), und so ist der *sittige* Eros der Stifter jeder Glückseligkeit, indem er uns nicht bloss unter einander befreundet, sondern auch mit den Göttern (p. 188. D.).

Aristophanes, der nun das Wort ergreift, beginnt im Unterschiede gegen die voraufgehenden Sprecher nicht mit einer Polemik gegen den nächsten seiner Vorgänger — freilich geht eine leichte Plänkelei gegen den Eryximachos seiner Rede vorauf, p. 189. A. f. — sondern mit der zugleich gegen Pausanias und Eryximachos gerichteten, freilich sehr allgemeinen Bemerkung, dass er anders als sie den Eros auffassen werde, p. 189. C. Was aber den eigentlichen Kern seiner Darstellung betrifft, so ist zu erwägen, dass durch die mythische Form „die Momente des Begriffs in eine zeitliche Succession auseinander fallen," dass das zeitlose Ansichsein als zeitliches Vorhersein erscheinen muss: so ist durch die ursprünglichen Doppelmenschen nur „die Idee der Gattung selbst" bezeichnet, in welcher sowohl die Geschlechtsdifferenz als die Vereinzelung der Individuen aufgehoben ist [45]).

43) Nicht die Leben *gebende* Kraft, wie *Rötscher* a. a. O. S. 9. will, sondern nur die Leben *erhaltende* und nur insofern die allgemeine Lebendigkeit.

44) *Schweglers* Bezeichnung dieser Auffassung des Eros als einer *naturphilosophischen* (a. a. O. S. 28. 35. vgl. S. 24.) ist daher ungenau, vgl. *Teuffel* a. a. O. S. 364 f.

45) *Schwegler* a. a. O. S. 26, der aber mit Unrecht bloss von der Geschlechtsdifferenz spricht und in der ganzen Darstellung nur den *physiologischen* Begriff des Geschlechtsverhältnisses erblickt, wesshalb er denn

Die grössere Vollkommenheit und Götterähnlichkeit dieser Menschen wird sowohl durch ihre runde Gestalt und durch ihre Kreisbewegung (p. 189. E. ff., bes. p. 190. B.), als durch ihre Götterstärke und ihren Titanentrotz (p. 190. B.) bezeichnet, eben desshalb aber auch ihre Zerspaltung, d. h. die menschliche Unvollkommenheit, als eine Nothwendigkeit gesetzt. Die einzelnen Züge, wie bei dieser Procedur zu Werke gegangen wird, (p. 190. C. — 191. A.) sind übrigens zwar sinnreich genug im Zusammenhange des Mythos, haben aber schwerlich für sich *dogmatische* Bedeutung.

So entsteht denn ein zweiter Zustand der Unthätigkeit und des Mangels, des eitlen Zurücksehnens nach dem verlornen Urzustande — das Moment des blossen Gegensatzes — p. 191. A. B.[46]). Ein solches schwächliches Sehnen stürzt den Menschen vollständig ins Verderben; aber es muss ihm hingegen bei einem thätigen Streben auch die Möglichkeit der Vervollkommnung gegeben sein. Dies drückt der Mythos durch die Verlegung der Geschlechtsglieder nach vorne und die Entstehung der sinnlichen Vermischung aus, welche wenigstens eine momentane Wiedervereinigung bewirkt, und der Trieb nach ihr ist daher die *Erscheinungsform* des Eros. Sein eigentlicher Gegenstand ist aber nicht etwa die *Zeugung* [47]), da ja die Unvollkommenheit des Menschen als Individuum nicht bloss in den Geschlechtsunterschied gesetzt ist [48]), wesshalb denn jene leibliche Vermischung auch auf Päderastie und lesbische Liebe ausgedehnt wird [49]); die Zeugung ist ein bloss accessorisches Moment (p. 191. C. — 192. B.). Eben so steht

auch mit der weiteren Durchführung des Aristophanes nicht ins Reine kommen kann (a. a. O. S. 27. Anm. 1.). Warum müssten es überdem dann immer zwei bestimmte, für einander prädefinirte Individuen sein (s. p. 193. B.) und nicht jeder Mann und jede Frau? *Schwegler* selbst giebt (S. 28) als das Verknüpfende das Bewusstsein *geistiger* Zusammengehörigkeit an. Vgl. *Teuffel* a. a. O. S. 366 und s. unten.

46) Die hier (p. 191. B. zu Ende) erwähnte frühere Zeugung in die Erde ist gewiss mit Unrecht von *Rötscher* a. a. O. S. 14. nur diesem zweiten Stadium und nicht auch dem ersten zugeschrieben und als das Unvollkommnere betrachtet: die erdgebornen Menschen stehen nicht bloss den Griechen überhaupt, sondern auch dem Platon, wo er mythisch über sie spricht, z. B. Polit. 271. A. 272. A., höher als die natürlich gezeugten.

47) Keineswegs sieht also Aristophanes in der *Zeugung* die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz und die Hervorbringung einer wirklich lebendigen Einheit, wie ihm *Rötscher* a. a. O. unterschiebt. — Hier vielmehr ist der eigentliche Gegensatz gegen die sokratische Darstellung.

48) Darnach ist auch die sonst vortreffliche Bemerkung von *Schwarz* (bei *Stallbaum* zu p. 189. E.) zu modificiren.

49) Vgl. p. 191. C., wo in πλησμονῇ συνουσίας das Wort συνουσία nach dem ganzen Zusammenhange mit der Versetzung der Geschlechtsglieder offenbar im obscönen Sinne gebraucht ist, und das über die Philerastie Gesagte p. 192. A. f. (vgl. *Stallbaum* zu p. 192. B.).

es mit der Gemeinschaft des sinnlichen *Liebesgenusses*, p. 192. C. [50]). Die Liebe ist vielmehr das Streben nach der Wiedervereinigung mit seiner andern Hälfte, nach dem ursprünglichen Ganzen und seiner Vollkommenheit.

Indessen muss auch diese Gestaltung noch einer höheren weichen: die vollständige Aufhebung des Gegensatzes von Subject und Object in der Liebe, d. h. die Herstellung der ursprünglichen Einheit durch sie, die *εὐδαιμονία*, bleibt ein *Ideal* [51]), dessen Erreichung nur durch die *εὐσέβεια*, die Versöhnung und Erfüllung des endlichen Geistes mit dem unsterblichen [52]), möglich ist: nur so werden uns dereinst die Götter den finden lassen, welcher wirklich unsere andere Hälfte ist, auf dass wir das ganze Leben hindurch mit ihm durch den Eros gegenseitig verbunden sind [53]) (p. 193.).

Um die Auffassung des Aristophanes richtig zu würdigen, beachte man übrigens, dass nur darum die *leibliche* Vermischung als die zeitweise Vereinigung der getrennten Hälften erscheint, weil der Mythos sie als ursprünglich dem *Leibe* nach zusammengewachsen dargestellt hatte. Wie nun das Letztere Niemand buchstäblich nehmen wird, so muss auch das Wiedervereinigungsbestreben vornämlich als ein *geistiges* gefasst werden. Spricht also Aristophanes auch gerade kein Verdammungsurtheil über die sinnliche Knabenliebe aus, so nimmt er sie doch auch mit jenen Aeusserungen keineswegs *ernsthaft* in Schutz, was ihn wesentlich vom Pausanias unterscheidet. Gewiss kommt es auch keinem mehr als dem Komiker zu, das Sittliche unter dem Bilde des Allersinnlichsten darzustellen.

Agathon endlich beginnt mit der polemisch gegen *alle* seine Vorredner gerichteten Bemerkung, dass „zuerst der Begriff eines Gegenstandes festgestellt sein möchte, ehe von seinen Wirkungen die Rede sein könne" (p. 194. E. f.). Ausser dieser richtigen Bemerkung und der auf dieselbe begründeten, streng durchgeführten Disposition muss man aber seiner Rede insofern allen positiven Gehalt absprechen, als die Bestimmungen derselben von jeder leitenden Grundidee entblösst sind, und der Redner sie bald nur durch die gröbsten Trugschlüsse erreicht (bes. p. 196. B. C.), bald die mythologischen Erzählungen einfach wie sie sind zu

50) Ueber Beides, vgl. *Teuffel* a. a. O. S. 366.

51) Vgl. was hierüber *Teuffel* gegen *Schwegler* bemerkt, a. a. O. S. 366, wo nur die Bezeichnung der Liebe als einer „Vorschule" zur Aufhebung dieses Gegensatzes schief ist.

52) Vgl. *Schnitzer* in den Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Nürnberg 1838. 4. S. 25.

53) Also *vier* Momente und nicht *drei*, wie *Rötscher* a. a. O. S. 14 f. angiebt, und am wenigsten die drei hegelschen, da das letzte Stadium keineswegs als vollendeter denn das erste, sondern als die blosse Rückkehr zu diesem bezeichnet wird, s. p. 192. D. E.

Schlüssen auf das Sittliche benützt (p. 196. D.), bald sie wieder nach seinen Zwecken umbildet (p. 195. B. C. 197. B.), bald sich bei einer blossen Berufung auf das allgemeine Urtheil befriedigt (p. 196. A.), bald den Eros als die mythologische Figur, den Gott und *Erreger* der Liebe fasst, bald als die von ihm erregte *Liebeslust* (p. 196. C.), bald die Liebe im weitesten Sinne nimmt und daher auch auf alle möglichen besondern Fälle anwendet (p. 197. A. B.), bald wieder in ihrer specifischen Bedeutung [54]). Doch beachte man dabei wohl, dass sich unter seinen Bestimmungen die meisten der voraufgehenden Redner wiederfinden. So lag der Satz, dass das Aehnliche dem Aehnlichen befreundet sei (p. 195. B. auch p. 196. A. B.), schon bei Pausanias stillschweigend zu Grunde [55]); eben so erschien die Liebe als das Band jeder sittlichen Gemeinschaft (p. 195. C. p. 197. B. C. und D.) mit verschiedenen Modificationen schon bei Phädros, Pausanias, am Schlusse der Rede des Eryximachos, endlich bei Aristophanes (s. u.); auch dass sie mit dem Angehörigen sättige und des Fremdartigen entledige (p. 197. D.), erinnert an die beiden Letzteren; wie sie endlich bei Phädros als Urheberin jeder Tugend gepriesen war, so geht hier jede Kunst von ihr aus (p. 196. E. ff.). Ja, was noch mehr ist, die beiden Kernpunkte der sokratischen Rede, die *Zeugungs*- und *Schöpferkraft* der Liebe (p. 196. E. 197. A.) und die Bezeichnung des *Schönen* als ihres einzigen Gegenstandes (p. 197. B.) werden hier — freilich in ganz inadäquater Auffassung und Stellung — schon vorweggenommen.

IV. Ueber den Gedankenfortschritt der fünf ersten Reden unter einander.

Mit Recht sagt *Rötscher* [56]), die Rede des Phädros enthalte nur eine abstracte und dürftige, nicht zu weiterm Gedankenreichthum entfaltete Bestimmung: Knaben- und Geschlechts-, geistige und sinnliche, wahre und falsche Liebe, Alles erscheint bei ihm noch in ungeschiedener Mischung, und der einzige Unterschied, den er macht, der des Liebenden und Geliebten, des Subjects und Objects, wird später von Aristophanes gerade als ein aufzuhebender bezeichnet, so wie auch Sokrates selbst gegen diese seine Höherstellung des Liebenden direct zu polemisiren scheint [57]); ganz allgemein wird der Liebe das Streben nach dem Guten als ihre Wirkung, aber auch nur als *Wirkung*, nicht etwa als *Grund* [58])

54) Vgl. *F. A. Wolf* zu p. 196. D. E.
55) S. p. 181. B. C. p. 183. D. vgl. mit p. 184. B. ff. Vgl. *Schleiermacher* a. a. O. S. 378.
56) A. a. O. S. 5.
57) p. 204. C. s. u.
58) Wie *Schleiermacher* meint am zuletzt angef. O.

oder *Wesen* 59) oder auch nur als *Zweck* zugeschrieben, denn an eine Begriffs- oder Wesensbestimmung denkt Phädros nicht, „er will eine Lobrede halten und fasst daher seine Aufgabe gerade so wie sie gestellt ist, wornach sie eine bestimmte Anschauung vom Eros schon voraussetzt" 60). Die Rede ermangelt daher auch der tiefern Begründung, indem sie ihren Beweis nur durch mythologische Citate und durch gelehrte Auctoritäten zu führen vermag.

Gegen eben jene Anschauung ist nun der Angriff des folgenden Redners Pausanias gerichtet 61), sofern in ihr weder die Artunterschiede herausgetreten, noch demzufolge das Gebiet des Eros durch Ausscheidung des Ungehörigen abgegrenzt ist, und diesem Mangel sucht er daher abzuhelfen, wobei freilich auch er keine Begriffsbestimmung zu gewinnen trachtet, sondern rein praktisch und äusserlich bei der Anwendung und Ausübung, dem Gegenstand und Zweck des Eros stehen bleibt. Dagegen hält sich seine Betrachtungsweise, zwar ausgehend von dem mythologischen Boden des Vorredners 62), doch im weiteren Verlauf streng an die *Wirklichkeit* der gegebenen Volkssitte, welche sie nur durch jenen an die Spitze gestellten casuistischen Grundsatz auf eine leitende Maxime zurückführt, wie sie bewusst oder unbewusst dem gemeinen hellenischen Bewusstsein wirklich zu Grunde lag 63). Dagegen möchten wir ihm nicht mit *Hermann* 64) die Scheidung des Eros in zwei verschiedene Wesen als den schärfsten Contrast gegen die durchschlagende Begriffseinheit der sokratischen Rede verwerfen. Vielmehr liegt gerade hierin ein wahrer Keim: die ächt platonische Trennung eines wahren und falschen Eros, von welchen sich dieser zu jenem nur wie ein wesenloses Trugbild verhält, wird auf diese Weise angebahnt, wie sich dies bald noch deutlicher zeigen wird. Freilich wird sie aber auch nur *angebahnt*, denn wie überhaupt die haltlose Relativität seines Standpunktes und sein vollständiger Empirismus den Pausanias das Verwerfliche billigen, das Billige verwerfen lässt, so ist sein geistiger, keineswegs rein gefasster Eros nicht der wahre, und nicht jede sinnliche Liebe, nämlich nicht die Geschlechtsliebe, wird in der sokratischen Rede für verwerflich erklärt. Immerhin sind wir dem *Wesen* der Liebe näher gebracht, nicht mehr eine bloss äusserliche *Wirkung*, sondern schon Motive und *Zweck* derselben treten hervor und zwar bei dem Liebenden sogar ein mit dem Wesen in innerer Verbindung stehender, ein

59) Wie *Rötscher* will am zuletzt angef. O.
60) *Teuffel* a. a. O. S. 363.
61) *Rötscher* a. a. O. S. 6 f.
62) *Rötscher* a. a. O. S. 7.
63) *Schwegler* a. a. O. S. 23. *Teuffel* a. a. O. S. 364, der hier in seiner Polemik gegen *Schwegler* nichts Anderes vorbringt, als was schon in dessen eigenen Worten (a. a. O.) liegt. Aehnlich *Stallbaum* a. a. O. S. 26 f.
64) Gesch. u. Syst. I, S. 321. N. 283.

immanenter Zweck: bei ihm wirkt die Begeisterung, sein Zweck ist die Befriedigung des Triebes selbst, die Hingabe an die Seelenschönheit des Geliebten[65]), freilich nicht ohne eine frivole sinnliche Beimischung. Aber darin zeigt sich eben die Aeusserlichkeit dieses Standpunktes, dass auch hier, nur in anderer Weise, Subject und Object streng auseinander gehalten werden, dass der Zweck des Geliebten ein ganz heterogener, die blosse „Reflexion des Nutzens" ist, so dass das erotische Verhältniss zu keinem wahren, gegenseitigen, zu keiner lebendigen inneren Einheit gedeihen kann[66]).

Liegt nun nicht in der Polemik des *Eryximachos* zwar die Richtigkeit der Unterscheidung eines doppelten Eros, aber zugleich die Mangelhaftigkeit derselben bei Pausanias ausgesprochen? Und führt er nicht überhaupt gerade dadurch die Bestimmungen des Letzteren, dass er sie, wie er selbst sagt, verallgemeinert und auf das physische Leben heranzieht, dergestalt auf ihre Wahrheit zurück, dass uns überdies ganz neue Gesichtspunkte aufgehen? Hier gewinnen wir zuerst eine wirkliche *Begriffs*bestimmung des Eros, hier erscheint er zuerst bestimmt als *Trieb*, als *Bedürftigkeit*, und indem das Entgegengesetzte sich *gegenseitig* befreundet sein soll, fällt hier die Trennung von Subject und Object, und der Gegensatz wird der Liebe immanent[67]). Und dazu überträgt Eryximachos diesen Begriff selber schon auf das ethische Gebiet: der sittige Eros in der Musik, derjenige Eros, welcher den Menschen zu den Göttern zieht, zeigen sie uns nicht, dass auch der Harmonie des *geistigen* Lebens, d. h. der Versittlichung und Tugend Urheber Eros, dass also die Liebe auf das *Gute* gerichtet ist, was ja auch den *allgemeinern* Liebesbegriff hernach bei Sokrates ausmacht? Wird nicht ferner auch die Duplicität des Eros durch die uns schon vom Dialog Gorgias her bekannte Analogie des gesunden und kranken Körpers, der Heilkunst und Kochkunst[68]), ja durch jene bei der Musik (s. o.) hervortretende Richtung des gesunden Eros auf das Gute, des krankhaften auf die blosse sinnliche Lust der Vollendung näher geführt? Und wenn die Bestimmung, dass der letztere nur zulässig sei, sofern er nicht die Harmonie der Seele stört (p. 187. E.), noch nicht genügt, vielmehr ein *absolutes* Verdammungsurtheil über ihn zu fällen ist, so ist doch dieser Punkt jetzt so weit geführt, dass keiner der folgenden Redner mehr diesen Gegenstand zu berühren braucht,

65) Unrichtig *Stallbaum* a. a. O. S. 26. pueros amandos esse . . . . ita . . . ut animi mentisque cultus et eruditio spectetur; dies ist vielmehr nur vom *Geliebten* gesagt, p. 184. B. C.

66) Vgl. *Schwegler* a. a. O. S. 28.

67) *Rötscher* a. a. O. S. 9, gegen dessen sonstige hiemit zusammenhängende Bestimmungen ich übrigens vollkommen mit *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 328. übereinstimme.

68) Vgl. *Schleiermacher* a. a. O. S. 375.

dass Platon es vielmehr seinen Lesern überlassen kann, aus dem weiteren Verlaufe des Gespräches zu schliessen, dass sich beide wie Wesen und Trugbild zu einander verhalten, dass Diotima nur das Wahrhafte in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen braucht und alles Andere stillschweigend ausschliesst[69]).

Dass Eryximachos übrigens nicht zu jener absoluten Verdammung kommt[70]), liegt in dem Mangel seines Standpunktes. Sein Begriff ist ein ganz abstract allgemeiner Gattungsbegriff; zu der specifischen Bedeutung der eigentlich sogenannten Liebe und ihrem empirischen Ausgangspunkt, der Richtung aufs Individuum fehlt jede Brücke. Den Eros aufs persönliche Gebiet zurückzuführen, ist *Aristophanes* Aufgabe, und mit Recht findet *Hermann*[71]) zu diesem Verhältnisse beider Reden in jener Stelle des sokratischen Vortrags den Schlüssel, wo die Liebe *κατ᾽ ἐξοχήν* als ein besonderes *εἶδος* aus der allgemeinen *ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ* gesondert wird (p. 205 f.), und gerade darin, dass sich bei Aristophanes zuerst ein wirklicher Begriff des Eros im engeren Sinne findet, mag der Grund zu der *allgemeineren* Polemik gegen seine Vorgänger liegen.

Bei ihr wie bei Eryximachos ist die Liebe Trieb und Bedürftigkeit und also Selbstzweck, aber während jener bei den Elementen *innerhalb* eines Einzelwesens stehen bleibt, macht er hingegen das menschliche Individuum selbst zum Moment eines vollendetern Organismus, nämlich der *Gattung*. Die Unangemessenheit des Individuums gegen sie ist aber eine doppelte, theils besonders durch die Geschlechtsdifferenz in körperlicher Beziehung, theils durch die Vertheilung der verschiedenen geistigen Gaben unter die einzelnen: in letzterer Beziehung würde die Liebe deren Ausgleichung und Vereinigung in einer sittlichen Gemeinschaft sein; doch dieser Gedanke klingt nur wie eine Ahnung durch, weil die strenge Scheidung des Sinnlichen und Sittlichen fehlt[72]) und eben desshalb die mythische Form Nothwendigkeit ist[73]). Er

69) Wie z. B. die *sinnliche* Knabenliebe, über die indessen noch durch die Rede des Alkibiades indirect abgeurtheilt wird.

70) Auch hier ähnliche Widersprüche wie bei Pausanias, vgl. p. 187. E. mit p. 186. C.

71) Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 329, vgl. auch *Stallbaum* a. a. O. S. 27 und *Schwegler* a. a. O. S. 38.

72) Schon desshalb ist die Vermuthung von *Ast* Platons Leben und Schriften S. 312 zu verwerfen, welche dem Aristophanes eine Persiflage der voraufgehenden sinnlichen Erotiker zuschiebt, vgl. auch *Teuffel* a. a. O. S. 366, sowie die ähnliche von *Schnitzer* a. a. O. S. 24, welcher ihn die Ansichten derselben „komödiren und auflösen", „den Begriff der Liebe von der *komischen* Seite darstellen" lässt. Auch *Schleiermacher* a. a. O. S. 378, findet nicht Aristophanes eigene Ansicht ausgesprochen, sondern die Komödirung der Liebe als *sinnlicher* Angehörigkeit. Vgl. gegen ihn und *Ast* auch die Bemerkungen von *Rückert* a. a. O. S. 275 f.

73) Wenn *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 329 gegen *Bötscher* bemerkt, oft habe Platon gerade seine tiefsinnigsten Wahrheiten in mythi-

fixirt vielmehr die rein individuellen Liebesverhältnisse — eine Einseitigkeit, welche der des Eryximachos gerade entgegengesetzt ist, während Diotima das Individuelle durchaus aus der allgemeinen ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ herleitet. — So ist denn auch die *gleiche* mythische Bezeichnungsweise incongruent, denn nur durch die Verschmelzung von Mann und Weib kann die höhere — physische — Vollkommenheit der Gattung ausgesprochen werden, nicht aber in derselben Weise durch die von zwei Männern und zwei Weibern. Desshalb eben vermögen die vom Eros Getriebenen nicht zu sagen, was sie treibt (p. 192. D.), weil es dem Aristophanes selbst ein Unaussprechliches ist. Während daher bei Eryximachos in und mit der gegenseitigen Liebe ihr Correlat, das Gute, als das Angehörige umfasst wird, fehlt es bei Aristophanes ganz, hier erscheinen die beiden Hälften als das einander Angehörige, und das absolute Ziel des Eros ist selbst nur ein endliches, die Gattung. So ist zwar schon hier derselbe die Brücke zum Unendlichen, sofern er zur Tugend und Götterfurcht treibt, aber diese bleibt ihm doch immer äusserlich, und er ist nicht die Versöhnung mit dem Ewigen selbst. Dies liegt auch fast alles in der Polemik des Sokrates ausgesprochen (p. 205. E.), bei welchem das, was dem Aristophanes als das *Wesen* der Liebe erschien, die Verwandtschaft der Geister, zum blossen *Mittel* herabgesetzt wird, indem dieselbe auf dem Guten beruhen muss.

Kein Wunder, wenn daher Agathon von neuem und zwar jetzt direct die Nothwendigkeit, von einem festen Begriffe auszugehen, hervorheben muss, zu welcher dann seine eigene Rede, freilich anders als er will, den praktischen Beleg giebt. Sie bildet das entgegengesetzte Extrem gegen die des Phädros, auf welche sie durch die Polemik hinsichtlich der Jugendlichkeit des Eros (p. 195. B.) sowie durch die Gleichartigkeit der Disposition bezogen ist, während die drei Zwischenreden anders gegliedert sind[74]: wie dort alle bisherigen Bestimmungen des Eros noch im Keime verborgen lagen, so sind sie hier in bunter Mannigfaltigkeit mechanisch auseinander getreten, wodurch denn ihre Unverträglichkeit miteinander in dieser Gestalt um so deutlicher hervortritt, und während sich in den voraufgehenden Reden „die aus der mangelnden Begriffsklarheit entspringende Mannigfaltigkeit der Darstellungen gezeigt hatte", wird hier noch am Ende

schem Gewande dargestellt, so ist dagegen zu erinnern, dass er sich dieser Form vielmehr nur bei Gegenständen bedient, die er sich bewusst ist nicht zu begrifflicher Sicherheit und Klarheit bringen, das Dogmatische in ihnen rein vom Phantastischen scheiden zu können, vgl. *Zeller* Philos. der Griechen II, 146. nebst Anm. 2 und 266. *Ast* Jenaer Litteraturzeitung 1832. S. 438. *Krische* über Platons Phädros Göttingen 1848. 8. S. 52 f. und unten zum Phädros Absch. IV.

74) Wenigstens laufen die beiden Seiten der Schilderung (Eros an sich und seine δύναμις) bei ihnen ineinander.

ein Beweis gegeben, „wie man auch das Entgegengesetzteste mit gleich-starken Waffen und mit gleichem Erfolge beweisen könne, sobald man Allgemeines und Besonderes, Ursache und Wirkung, Subject und Object verwechsele und statt des Ganzen nur *eine* Seite festhalte" [75]). Die Rede spielt also den frühern gegenüber die Rolle der Sophistik [76]) und kann daher trotz ihrer sonstigen Inhaltlosigkeit in einer aufsteigenden Stufenleiter, so gut wie die Sophistik in der Geschichte der griechischen Philosophie, ihre Stelle finden. Sie führt uns daher auf die negative, polemische Seite aller dieser Reden, d. h. eben das Sophistische, was sich in ihrem Inhalt [77]) und vorzugsweise in ihrer Form kund giebt, woran sich zugleich die Frage schliesst, gegen wen diese Polemik gerichtet, welche Bedeutung also den redenden Individuen beizulegen sei.

V. Die polemische Seite der fünf ersten Reden und der Gegenstand ihrer Polemik.

Der sophistische Charakter der Rede des *Agathon* springt in den bereits oben angeführten und andern [78]) Zügen auch ohne die ausdrückliche Hindeutung des Sokrates auf den Gorgias (p. 198. C.) in die Augen; überdies hat man in ihr die Eigenthümlichkeiten der gorgianischen Rhetorik specieller nachzuweisen gesucht [79]). Da nun aber die Reste agathonscher Poesie [80]) eine

75) *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 330.

76) *Rotscher* a. a. O. S. 16 f. *Hermann* am zuletzt angef. O.

77) Nach *Teuffel* a. a. O. S. 365. freilich liegt das Sophistische nie im Gedanken, sondern nur in der Methode. Als ob nicht gerade das Nihilistische und Gleichgültige und daher Vage und Unsittliche des Inhalts erst das Hervortreten der formellen Seite und deren Eigenthümlichkeiten hervorriefe!

78) Aecht sophistisch ist es z. B., wenn er den Begriff des Eros geben will, statt dessen aber nur seine Eigenschaften aufzählt, vgl. Gorg. p. 448. C–E. incl., wenn sich ferner aus seinen eigenen Schlussworten p. 197. E., τὰ μὲν παιδιᾶς κ. τ. λ. ergiebt, dass es ihm nicht sowohl um Wahrheit, als um eine recht glänzende Lobrede zu thun gewesen (vgl. *Teuffel* a. a. O. S. 367. — *Hommel* a. a. O. S. XL. sieht überdies hierin eine sophistische Schlauheit, um die Kritik der Zuhörer im Voraus zu entwaffnen); mit dieser Stelle wird auch wohl sein späteres Zugeständniss (p. 201. B.) zu verbinden sein: κινδυνεύω οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον, was freilich *Teuffel* so versteht, als habe nicht Agathon aus sich selbst, sondern der Gott, die Begeisterung aus ihm gesprochen; sophistisch ist überhaupt die prunkende Form in ihrem Contrast gegen die Leere des Inhalts, vgl. das ironische Lob des Sokrates, p. 198. B.

79) Ἀναδιπλώσεις und ἀνακεφαλαιώσεις (*Spengel* Artium scriptores, Stuttgart 1828. 8. S. 77 f.), Aufwand von Bildern, neue Wortformen, Anhäufung von Beiwörtern (vgl. Aristot. Rhet. III, 1. 1404. und die Citate bei *Spengel* a. a. O. S. 67 f.); οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι (p. 196. C.)

ähnliche Manier verrathen, so braucht man keineswegs anzunehmen, dass unter Agathons Person vielmehr Gorgias verspottet werde, wenigstens nicht weiter, als die Persiflage gegen den Schüler zugleich immer den Meister und überhaupt die ganze Manier betrifft.

Ausserdem hat *Teuffel*[81]) mit Recht auf ein zweites, *lyrisches* Element in der Darstellungsweise des Agathon hingewiesen: Agathon als Tragiker spreche in der Weise der tragischen Chöre, seine Rede sei ein in Prosa aufgelöster Chorgesang. Wenn er aber hinzufügt, dass es in einem solchen nicht auf die Neuheit des Inhalts ankomme, sondern dass sie das reine musikalische Ausklingen (?) einer Stimmung seien; so ist vielmehr eine solche bloss musikalische Lyrik eine durchaus verderbte, die sich in den Chören des Aeschylos und Sophokles nicht findet, vielmehr ein Einbrechen *sophistischer* Verderbniss auch in die Tragödie durch Euripides und Agathon bezeichnet. Ausser dem speciell gorgianischen haben wir hier also noch ein allgemein sophistisches Element, beide aber dem Agathon in Wirklichkeit eigenthümlich[82]).

Aehnlich ist vielleicht bei Pausanias ein allgemein sophistisches, vornämlich aus der subtilen Frivolität des Inhalts hervorleuchtendes und ein speciell *prodikeisches* Element zu unterscheiden[83]), wobei denn gerade durch den Contrast seiner Casuistik mit der reineren Ethik des Prodikos die Principienlosigkeit der letzteren hervorgehoben wäre[84]); es fragt sich aber, ob dann dies zweite Element, zu welchem allerdings die Diremtion der Begriffe bei diesem Redner wohl passt[85]), nicht würde durch Spuren prodikeischer „Wortklauberei und Sylbenstecherei" kenntlicher gemacht sein[86]).

Vielleicht noch zweifelhafter ist der *lysianische* Charakter im Vortrage des Phädros[87]), wenigstens lässt sich gewiss nur eine

nach Aristot. Rhet. III, 3. 1406. a. Redensart des gorgianischen Schülers Alkidamas (*Schwegler* a. a. O. S. 30. Anm. 2. 3.).

80) Bei *Aristoph. Thesm.* 49 ff. vgl. 101 ff. und *Spengel* a. a. O. S. 91 f.

81) A. a. O. S. 367.

82) Aehnlich *Stallbaum* a. a. O. S. 30. Itaque poëticam granditatem, sed eam vanam studioseque quaesitam cum artificiis Gorgianis in oratione sua consociare studet.

83) Protag. p. 315. D. erscheint er als Zuhörer des Prodikos. Für den prodikeischen Charakter seiner Rede stimmen *Hermann* (Marburger Winterprogr. 1834—35. Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 326. Gesch. und Syst. I, S. 319. n. 262), *Welcker* (rhein. Mus. 4. Jahrg. S. 356.), *Stallbaum* (a. a. O. S. 27.).

84) *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. a. a. O.

85) Vgl. *Schwegler* a. a. O. S. 31 f. und die von ihm citirten Stellen p. 181. B. 182. C. D., bes. p. 182. C. vgl. mit p. 183. C. u. s. w.

86) *Schwegler* a. a. O. S. 32.

87) Welchen *Böckh* (In Platonis qui vulgo fertur Minoem, Halle 1806. 8. S, 183. De simultate, quae Platoni cum Xenophonte interces-

geringe Aehnlichkeit mit der epideiktischen Beredsamkeit des Lysias, wie sie uns im Epitaphios und der — sei es wirklich lysianischen, sei es dem Lysias nachgebildeten — Liebesrede im Phädros entgegentritt, nachweisen [88]). Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass in der letzteren die einzelnen Gründe aufs strengste mechanisch aus einander treten und durch ein ewiges *καὶ μὲν δή* und *ἔτι δέ* an einander gereiht werden, wozu wieder ein fortlaufendes *γάρ* und *ὥστε* die entsprechende eintönige Gliederung abgiebt, während hier sogar an einer Stelle (p. 179. E. vgl. dazu *Rückert* und *Stallbaum*) durch eine Brachylogie ein ganz verschwimmender Uebergang sich findet. Wenn ferner dort, eben weil bei jenem mechanischen Aneinanderreihen alle Angabe der innern Gedankenverhältnisse fehlt, nach Sokrates eigner Kritik (Phaedr. p. 235. A.) mancherlei Wiederholungen zu tadeln sind, wovon sich hier keine Spur findet, so kann dies alles vielleicht mehr der Besonderheit des Gegenstandes, als der allgemeinen Manier des Lysias zuzuschreiben sein. Wo aber findet sich hier jene ermüdende Gleichförmigkeit im Satzbau, wo jene ewigen Antithesen, Isokolen, *ὁμοιοτέλευτα* und *παρομοιώσεις*, welche nicht bloss durch die Rede im Phädros [89]), sondern auch durch den Epitaphios hinlänglich als Eigenthümlichkeiten der epideiktischen Rhetorik des Lysias beglaubigt sind?

Ganz anderer Art sind die rhetorischen Charakterzüge der vorliegenden Rede. Da haben wir p. 178. C. eine *ἀνακεφαλαίωσις* [90]), da hat uns *Stallbaum* auf eine Anakoluthie in den Worten ebendaselbst *καὶ ἐραστῇ παιδικά* und wiederum er und *Rückert* auf eine Art Anakoluthie, wenigstens eine rhetorische Umschreibung, welche keinen ganz logischen Ausdruck giebt, in p. 178. E. *οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον κ. τ. λ.* aufmerksam gemacht, so weist *Stallbaum* ferner die Worte p. 179. A. *ὀλίγοι ὄντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντας ἀνθρώπους* als eine besondere Art rhetorischer Antithesen auf, so entdeckt *Ast* [91]) ebendaselbst in *καὶ μὴν ἐγκαταλιπεῖν κ. τ. λ.* wieder ein Anakoluth als Ausdruck künstlicher Ekstase, so *Fischer* und *Stallbaum* in dem Zusatz *ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου* p. 179. B. eine gesuchte Nachlässigkeit, welche überhaupt der Charakter der ganzen Rede ist, wozu denn endlich noch die schon erwähnte Brachylogie p. 179. E. kommt.

Form und Methode verleugnen somit die sophistische Schule nicht [92]), wie denn überhaupt Phädros in seinen hier sowie im

sisse fertur, Berlin 1811. 4. S. 16.), *Ast* Uebers., Jena 1817. 8. S. 273. *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 330. gefunden haben.

88) *Schwegler* a. a. O. S. 21. Ueber die Aechtheit des Epitaphios s. bes. *Gevers* De Lysia epitaphii auctore, Göttingen 1839. 8.

89) Vgl. hierüber *Krische* a. a. O. S. 24.

90) Vgl. *Ast* Uebers. S. 276.

91) Uebers. S. 279.

92) Hieher gehört auch der Tadel gegen den Aeschylos p. (180. A.)

gleichnamigen Dialog geschilderten, vortrefflich miteinander übereinstimmenden Charakterzügen ein ausgezeichnetes Bild des sophistischen Zeitgeschmackes giebt[93]).

Ganz unthunlich aber ist die Scheidung eines allgemein und eines speciell sophistischen Elements bei Eryximachos. Was bei ihm überall an Sophistischem gefunden ist, würde ganz mit der Richtung seines Lehrers *Hippias* zusammenstimmen[94]). Es ist dies „die Polyhistorie ohne alle Präcision der Begriffsbestimmung" — allerdings ein im sophistischen Zeitgeiste begründetes Element — welche einmal, p. 187. A. B. sogar, wie *Schleiermacher* und *Stallbaum* z. d. St. nachgewiesen haben, in eine hohle Ostentation ausartet und hier in der missverstandenen Anwendung einer herakleitischen Stelle und dem nur auf diesem Missverstande beruhenden Tadel derselben ihre eigene Leere zeigt. Jedenfalls ist die sophistische Färbung bei ihm eine leichtere als bei allen seinen Vorgängern.

So viel steht also fest, dass alle diese Reden wirklich die Individualität ihrer Urheber abspiegeln, dabei aber dermalige Zeitrichtungen, wie dieselben in der That in sie übergegangen sind, karrikirend hervorheben, und zwar sind diese Momente als sophistisch oder doch der Sophistik verwandt zu bezeichnen[95]). Eine besondere Stellung nimmt dabei Aristophanes ein, welcher nichts Sophistisches in sich trägt und in welchem der Komiker, wie er leibt und lebt[96]), sich durch die burleske Form bei dem Tiefsinne des Inhalts offenbart, wenn auch der letztere sich eben so wenig als ächt platonisch[97]), denn als vollständige Auflösung des Sinnlichen gezeigt hat, zumal dies auch in seinen Werken vom Sittlichen nicht scharf geschieden ist[98]). Es ist vielmehr

welcher an den des Eryximachos gegen den Herakleitos erinnert und allerdings trotz *Teuffels* Widerspruch (a. a. O. S. 364) etwas Hochfahrendes hat, da gewiss kein Bescheidener einen seiner gefeiertsten Nationaldichter des φλυαρεῖν beschuldigen wird. Zu beachten ist auch das Hervorkehren gelehrter Auctoritäten, sowie die Andeutung Platons p. 177. B.

93) Vgl. *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 325. Gesch. u. Syst. I, S. 214. f., auf welchen ich im Allgemeinen, um nicht das von ihm Gesagte wiederholen zu müssen, auch hinsichtlich des Eryximachos verweise.

94) *Stallbaum* a. a. O. S. 27 f., zweifelnd *Hermann* Zeitschr. f. Alterth. 1836. S. 326.

95) Daher hie und da eine leichte Ironie gegen die Sophisten, z. B. p. 177. B. p. 185. C. Παυσανίου δὲ παυσαμένου κ. τ. λ. p. 208. C. und dazu *Stallbaum*.

96) Gerade in den Worten p. 189. D., hinter welchen *Rückert* a. a. O. S. 280. den Prodikos entdeckt hat, liegt eine directe Andeutung hierauf. — Die Abhandlung von *Lenormant* Cur Plato Aristophanem in Convivium induxerit Paris 1838. 4. stand mir nicht zu Gebote.

97) Wie *Rötscher* a. a. O. S. 15 f. und *Schnitzer* a. a. O. S. 24 f. wollen.

98) Dies gegen *Schnitzer* a. a. O. S. 25 f.

hier wie dort „der reiche Geist ohne philosophische Tiefe", der „die Mängel des Seienden wohl durchblickt, doch ein Höheres nur ahnt", welches nicht klar hervortritt, „weil der Geist des Dichters vermöge seiner „Phantasie zu sehr im Sinnlichen gebannt ist" 99). Mussten wir ihm daher auch die Persiflage gegen die sinnlichen Erotiker absprechen 100), so tritt er doch, während alle seine Vorgänger selbst karrikirt wurden, vielmehr seinerseits persiflirend gegen den Empedokles auf 101), indem er ähnliche Gebilde wie die halbmythologischen Gestalten dieses Theosophen, aber nur als Symbole gebraucht 102). Der leichte Spott gegen die Betrachtung des Eros als kosmischer Kategorie beim Eryximachos (p. 189. E.) scheint hiemit zusammenzuhängen, da dieselbe dem Aristophanes gleichfalls als Anknüpfungspunkt dient (s. o.), und da sie namentlich von der *Φιλία* des Empedokles ausgehen dürfte 103). Dadurch tritt nunmehr auch der eigentliche Schwerpunkt des Polemischen in der Rede des Eryximachos hervor: es ist gegen die Lehren der alten Naturphilosophen, wohl nicht bloss in der popularisirten und verflachten Gestalt, die sie bei den damaligen Medicinern annahmen, wofür das verfehlte Citat des Herakleitos spricht, sondern, wie es scheint, auch an und für sich gerichtet, oder richtiger gesagt, gegen diese ganze physische Auffassung der Philosophie überhaupt. Dazu kommt denn noch die Anführung des — gleichfalls kosmischen 104) — Eros von Parmenides beim Phädros, so dass die negative Seite dieser Reden

99) *Sauppe* a. a. O. S. 81.

100) Die einzige Stelle, welche man heranziehen könnte, p. 193. B. C. enthält doch nur einen leicht hingeworfenen, vertraulichen Scherz, vgl. *Rückert* a. a. O. S. 276. *Hommels* ausführliche, zum Theil seltsame Erörterung dieser Stelle verfehlt ganz den eigentlichen Kern der Sache, indem wir nach alle dem vergebens fragen, worin denn das Lächerliche einer solchen Beziehung auf den Pausanias und Agathon bestehe. *Schleiermacher* findet es in dem schon bis zum 28. Jahre vorgerückten Alter des Geliebten, Agathon. Dann würde also Aristophanes ironisch und scherzend sagen: „Wenige finden heut zu Tage noch ihren eigenthümlichen Liebling und damit die ächte Liebe. Eryximachos wolle dies nicht ins Lächerliche ziehn, als ob ich damit auf Pausanias und Agathon sticheln wollte, sondern vielleicht ist gerade aus der langen Dauer ihres Verhältnisses zu schliessen, dass sie zwei Hälften eines Doppelmannes sind, welche ja sich durch das ganze Leben nicht trennen wollen."

101) *Teuffel* a. a. O. S. 366.

102) Einige Belege bei *Stallbaum* a. a. O. S. 29. *Schwegler* a. a. O. S. 34. Anm. 2. citirt ausserdem: Emped. v. 238—241. 251—255. *Karsten*, Plut. Plac. phil. V, 7. (zu p. 190. A. 189. E. 190. B.), Galen. de sem. II, 7. (Aristot. de generat. anim. IV, 1. 764. b), *Karsten* Emped. reliq. S. 232 f. 237 f. 463 ff.

103) *Stallbaum* a. a. O. S. 27. und z. p. 186. A. *Schwegler* a. a. O. S. 33. Anm. 7. verweist auf Aristot. Met. I, 4. 985. a. *Karsten* Emped. reliq. S. 346 ff. (v. 25. 111 und 330. 209 und 229. 368—70.).

104) Die Nachweise bei *Schwegler* am eben angef. O.: Aristot. Met. I, 4. p. 984. b. *Karsten* Parmen. reliq. S. 42. 119 f. 131.

nicht bloss die Sophistik, sondern auch einseitige und abstracte Philosopheme zu betreffen scheint.

VI. Der Inhalt der Rede des Sokrates.

Die Vertheilung des Stoffs in *Wesen* (p. 198. B. — p. 107. A.) und *Wirkung* der Liebe (p. 207. B. — 212. C.) ist natürlich auch der sokratischen Rede eigenthümlich. Der erste Theil aber beginnt zunächst mit einer Polemik gegen die voraufgehenden Vorträge, welche Sokrates alle unter die Beredsamkeit des Scheines zusammenwirft [105]), den Mangel eines begrifflichen Verfahrens als ihnen gemeinsam bezeichnet (p. 198. B. — p. 199. B.) und so die Untersuchung aufs begriffliche Gebiet überleitet [106]). Hier hatte ihm schon Agathon vorgearbeitet, mit dem er daher formell seine Uebereinstimmung ausspricht (p. 199. C.), wogegen er seine materialen Bestimmungen förmlich widerlegt, während die übrigen Redner schon durch jene allgemeine Bemerkung geschlagen sind, da sie sich auch formell den einzig richtigen Weg abgeschnitten haben [107]). Da zeigt sich denn, dass die Liebe kein *absoluter* Begriff ist, sondern, von der Bedürftigkeit ausgehend, ein nothwendiges Correlat erfordert, das Schöne und Gute, und da das Göttliche dessen Inbegriff ist, so ist Eros auch kein Gott, er nimmt vielmehr als Dämon eine Mittelstellung ein zwischen dem Schönen und Hässlichen, Guten und Schlechten, Unsterblichen und Sterblichen und hat daher die Aufgabe das Unendliche mit dem Endlichen zu verbinden p. 199. C. — 203. A.

Nichts Anderes ist auch der Sinn des folgenden Mythos p. 203. B — E. Eros ist der Sohn der Penia und des Poros — was nicht „Reichthum" bedeutet, sondern nur „Mittel zum Erwerb" — [108]), d. h. er geht hervor aus der Bedürftigkeit und dem Mangel der endlichen Natur, zugleich aber aus der ihr nicht minder einwohnenden Fähigkeit, durch Einsicht — denn Metis ist die Mutter des Poros — zum geistigen Besitze zu gelangen und damit sich zur Unendlichkeit zu erweitern, und Eros ist eben der *Trieb*, das Streben diese Fähigkeit in Bewegung zu setzen. Er ist der beständige Begleiter und Diener der Aphrodite, empfangen am Tage ihrer Geburt, d. h. dies Streben kann nur be-

105) *Schwegler* a. a. O. S. 37.

106) *Rötscher* a. a. O. S. 21.

107) *Jahn* a. a. O. S. 53. *Rückert* a. a. O. S. 285.

108) Durch „Reichthum" übersetzen es freilich fast Alle, *Ast*, Uebers. S. 335. *Stallbaum* zu p. 203. B., die daher auch zu keiner präcisen Deutung des Mythos kommen, *Baur* a. a. O. S. 51, *Schwegler* a. a. O. S. 10. *Jahn* a. a. O. S. 65., der nur so aus dem Poros die Idee des Guten herausgedeutelt hat. Auch die Bedeutung „Erfindsamkeit, Erwerbsfähigkeit" (*Teuffel* a. a. O. S. 359.) muss ich bezweifeln. Hier läuft freilich die Sache auf eins hinaus, denn hier ist die geistige Fähigkeit eben das Mittel zum Erwerb. — Ueber die sonstigen Erklärungen von *Jahn* ist im Allgemeinen auf *Zeller* a. a. O. II, S. 168. Anm. 3. zu verweisen.

friedigt werden durch die Anschauung der Schönheit, denn Aphrodite ist die Idee des Schönen[109]). — Die übrigen Züge hinsichtlich der Empfängniss des Eros dienen nur zur Motivirung des Mythos und sind ohne Bedeutung für die Grundidee[110]).

Nach diesen seinen beiden Momenten, dem Poros und der Penia, wird dann der Eros ausführlicher charakterisirt. Unaufhörlich wohnt ihm der Mangel bei, nie kann er das Erreichte festhalten — dies Entbehren jedes *festen* Besitzes wird durch die Prädikate *ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος* specialisirt — und eben desshalb bleibt er ewig von der Schönheit, dem Gegenstande seines Strebens, ausgeschlossen, muss gleichsam Tage und Nächte vor ihrer Thüre unter freiem Himmel zubringen (*ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος*), wie die Liebhaber vor denen ihrer Geliebten[111]). Auch bleibt er nicht immer in derselben Stärke — Unveränderlichkeit kommt ja nur den Göttern zu — er blüht und welkt oft an demselben Tage[112]). Immer aber weckt ihn seine Verwandtschaft mit dem Idealen, der Poros, zu neuem Leben[113]). So steht er denn, heisst es weiter (p. 204. A. B.), auch zwischen Weisheit und Unverstand als ein *φιλοσοφῶν* in der Mitte — dies die theoretische Ergänzung zu seiner obigen Mittelstellung zwischen Gutem und Schlechtem und ein Beleg für die Richtigkeit von der obigen Erklärung der Metis.

Was *Rötscher*[114]) vom Mythos des Aristophanes sagt, möchten

109) Vgl. über das Ganze *Zeller* a. a. O. II, S. 167 f., mit welchem über den letzten Punkt auch *Jahn* a. a. O. übereinstimmt.

110) So hat z. B. die Trunkenheit des Poros bei der Vermischung mit der Penia gewiss keine symbolische Bedeutung. Wenn *Jahn* a. a. O. S. 78. sie mit dem Abfall der Seelen zusammenbringen will, so ist dies schon aus *dem* Grunde unmöglich, weil diese Lehre gar nicht in den Standpunkt des Symposion passt. S. u. und vgl. *Zeller* a. a. O.

111) Vgl. p. 183. A. die *κοιμήσεις ἐπὶ θύραις* (*Stallbaum* zu p. 203. D. *Schwegler* S. 7. Anm. 2.). — *Jahn* a. a. O. S. 101—3 enthält unter vielem Verkehrten manches Richtige über diesen Punkt.

112) Vgl. *Jahn* a. a. O. S. 112. 115. So oft der Philosoph — dies etwa ist der Kern seiner Erörterung — eine höhere Stufe in Weisheit und Tugend erreicht oder Anderen eingepflanzt hat, so oft fühlt er sich theilhaft des göttlichen, unsterblichen Lebens; aber eben diese Befriedigung des Erreichten verbindet sich mit einer um so grösseren Sehnsucht nach dem noch zu Erreichenden, und so kommen dann wieder Augenblicke, wo seine Armuth und Unvollkommenheit ihm vor die Seele tritt, wo er sein Ziel zu erreichen verzweifelt, wo der Flügelschlag seines Geistes erlahmt.

113) Durch die Bezeichnung „Gaukler, Giftmischer und Sophist" wird auf die „zauberische" Begeisterung, den Enthusiasmus der Liebe hingewiesen, und wenn man die zur Schilderung der Einwirkungen des Sokrates gebrauchten Ausdrücke (s. u. und b. *Schwegler* a. a. O. S. 9. Anm. 4.) vergleicht, so wird gewiss Niemand mit *Jahn* a. a. O. S. 81. hierin die Spuren jenes anderen Eros, des trügerischen und falschen, finden, von welchem die ganze sokratische Rede auch nicht die leiseste Andeutung giebt. S. o.

114) A. a. O. S. 15. Anm.

wir vielmehr auf den vorliegenden anwenden: er unterscheidet sich wesentlich von allen sonstigen platonischen Mythen, in welchen das Erkennen und die mythische Anschauung noch nicht aus einander getreten sind: er ist mit philosophischem Bewusstsein und künstlerischer Weisheit geordnet. Wozu dann aber, möchte man fragen, dies Spielen mit der mythischen Form? Vielleicht gerade des Contrastes wegen gegen den Aristophanes, vielleicht auch gegen die mythologischen Argumente der übrigen Vorredner, also um zu zeigen, wie nur der eigentliche Philosoph auch diese Form philosophisch, d. h. durchsichtig für den Gedanken verwenden kann.

Ist nun so die Liebe auf den dauernden Besitz des Schönen und Guten, d. h. überhaupt des Ewigen, also auf die Unsterblichkeit (vgl. p. 207. A.) gerichtet, so kann doch die sterbliche Natur nur durch die Zeugung, als eine Verjüngung ihrer selbst, an der Unsterblichkeit Theil haben, und so ist aus dem allgemeinen Begriffe des Strebens nach dem Guten und der Glückseligkeit der ächte, eigentlich so zu nennende, die Idee der Endlichkeit einbildende Eros als der Zeugungstrieb vermittelst des Schönen auszuscheiden [115]; p. 204. C. — 207. A. Ja, selbst die *Erhaltung* des Lebens innerhalb des einzelnen Individuums wird zum wenigsten als eine *Re*production dem Körper wie dem Geiste nach beschrieben, p. 207. D. — 208. C.: der Eros des Eryximachos erscheint als untergeordnetes Element hier wieder [116].

Doch handelt es sich hier nicht um die Naturbestimmtheit der Reproduction, vielmehr um den selbstbewussten Productionstrieb, und dieser wird nunmehr in seinen verschiedenen Aeusserungen und Wirkungen nach den bekannten drei Theilen der Seele geschildert [117].

Für die *sinnliche Begierde* kann der Zeugungstrieb nur auf die Verewigung der materiellen Seite des Daseins, auf das körperliche Fortleben in den Kindern gerichtet sein (p. 207. A. B. p. 208. E.). — Diejenigen hingegen, deren Eros auf dem θυμοειδές beruht, und sich also als Ehrliebe, als ein Streben nach der Verewigung durch den Ruhm im Andenken der Menschen gestaltet — es ist dies die Sphäre der praktischen Staatsmänner und Dichter — sind schon dem *Geiste* nach zeugungslustig. Wenn aber

115) *Schleiermacher* a. a. O. S. 373. bemerkt mit Recht, dass die Sonderung des Strebens nach Erkenntniss, aus dem specifischen und engern Gebiete der Liebe hier nur eine vorläufige ist, um nur erst den Begriff des Erzeugenwollens zu gewinnen, welcher scheinbar auf das Streben nach Weisheit nicht passt, so dass sich erst im Laufe der Untersuchung der philosophische Trieb als die Vollendung des Eros ergiebt. Wird ja doch bald nachher (p. 208. A. ff.) die Erkenntniss wenigstens unter die Reproduction gestellt. S. jedoch unten.

116) Dies gegen *Schleiermacher* a. a. O. S. 376.

117) *Hermann* Gesch. u. Syst. I, S. 522.

als das Object dieser Zeugung theils die bürgerliche Tugend [118]) in den Seelen Anderer, theils unsterbliche Geistesgeburten, Dichterwerke und Gesetze, angegeben werden, was ist da der Grund dieser Duplicität? Alles Sterbliche lebt eben so wohl als Gattung, denn als Individuum fort. Soll nun vielleicht jenes die Fortpflanzung der Gattungsallgemeinheit, dies der geistigen Individualität als solcher sein? In der ersten Classe fallen hingegen beide Momente noch unmittelbar zusammen. — p. 209. A — E. vgl. p. 208. C. D.

Auf der höchsten Stufe, bei den Philosophen, ist das, worauf die Naturen der zweiten Classe stehen bleiben, blosser Durchgangspunkt, und hier haben wir zuerst eine wirkliche Stufenleiter in der Entwicklung der Liebe, beruhend auf einer immer reinern Erkenntniss und Anschauung ihres Correlats, der Schönheit. Erst auf dieser Stufe hat die Knabenliebe ihre Berechtigung — damit ist sie dem Gebiete der sinnlichen Begierde enthoben — und auch hier ist sie nur Ausgangspunkt.

Leicht erklärlich ist es, wenn als Resultat dieses Processes nur die Erzeugung der ächten philosophischen Tugend, nicht die schriftstellerischer Geisteswerke erwähnt wird, sofern das Letztere keinen specifischen Unterschied von der zweiten Classe begründet. Dagegen tritt es erst hier hervor, dass mit der Fortzeugung der Idee in Andern nothwendig die eigene Erkenntniss verbunden ist, welche p. 211. C. zu Ende ausdrücklich als der eigentliche Zweck erscheint [119]). Wenn wir dennoch den Eros mehr als Mittheilungs-, denn als Erhenntnisstrieb dargestellt sehen, obwohl doch die Erkenntniss als eine Reinigung des Geistes vom Endlichen und somit seiner Auflösung in das Unendliche ein Werk dieses Dämonen sein müsste, wenn Platon, statt das allmälige Fortschreiten in ihr als eine fortdauernde und immer vollendetere Wiedergeburt seiner selbst zu bezeichnen, bei ihrer allgemeinen Unterordnung unter die Reproduction stehen bleibt, so erklärt sich dies einfach daraus, dass damit das Gebiet der Zeugung, welche eben nur die — so zu sagen — *irdische* Unsterblichkeit in sich fasst, schon überschritten wäre.

Dass die Idee hier in specie als die des *Schönen* auftritt, scheint darin seinen Grund zu haben, dass die Idee in Bezug auf ihre Erscheinung oder „sofern sie in die Anschauung tritt", von

118) *Stallbaum* zu p. 209. A. versteht freilich hier die *philosophische* Tugend. Nur die Philosophen sehe ja Platon als die eigentlichen Staatsmänner an. Allein es werden unmittelbar darauf auch die Dichter als die Erzeuger der hier gemeinten Tugend gepriesen und später als Beispiele Lykurgos und Solon aufgeführt (p. 209. D. E.)! Auf diese bürgerliche Tugend blickt auch wohl p. 212. A. zurück und nennt sie ein blosses εἴδωλον ἀρετῆς.

119) *Schleiermacher* a. a. O. S. 373 f.

Platon als Schönheit — freilich nie mit bestimmter Unterscheidung vom Guten — gefasst wird.

VII. Die Rede des Alkibiades nach ihrem Inhalt und Verhältniss zur sokratischen.

Auch die Rede des Alkibiades ist fast wie die des Phädros, Agathon und Sokrates disponirt[120]), nur dass sie vielmehr die umgekehrte Ordnung verfolgt: 1) die δύναμις des Sokrates, 2) αὐτός (von p. 216. C. an). Den Schlüssel des Ganzen aber bildet nach *Schweglers* richtiger Bemerkung[121]) die an die Spitze und an den Schluss (p. 215. A. p. 221. D.) gestellte ἀτοπία, das Widerspruchsvolle, Doppeldeutige, Unvergleichliche in der Erscheinung des Sokrates. Dahin gehört denn gleich im ersten Abschnitt die Zusammenstellung mit den Götterbildern in den Silenengehäusen, in welchen die Plastik bewusst oder unbewusst die tiefere Bedeutung der Silenen und Satyrn versinnlicht, indem auch sie — wie namentlich der Satyr Marsyas — in ihrem „komisch-muthwilligen, ja selbst unedlen Aeussern bei tiefer Weisheit" jene Zwiespältigkeit darlegen, welche für den Sokrates so charakteristisch ist[122]). Seltsam genug muss schon bei Beiden die physiognomische Aehnlichkeit zusammentreffen; Beide sind voll eines Uebermuths, welcher in Wahrheit nur das Silenengehäuse für das Götterbild der Verachtung des niederen irdischen Treibens und der bloss körperlichen und sinnlichen Vorzüge ist; bei Beiden tritt ferner in ihren Wirkungen die innere Weisheit und Göttlichkeit hervor: wie das Flötenspiel der Satyrn, so üben die Reden des Sokrates eine wahrhaft bezaubernde, dämonische Macht aus.

Auch an die Spitze des zweiten Abschnittes wird wieder die Silenenhaftigkeit, die Atopie des Sokrates gestellt: sein „unaufhörliches Verliebtsein bei der gründlichsten Verachtung körperlicher Schönheit" und seine „vorgebliche Einfalt und Unwissenheit bei tief verborgener Weisheit"[123]). Nur die erstere Seite wird dann genauer durchgeführt, die Reinheit des Sokrates in seinen erotischen Verhältnissen geschildert, wie „die in allen Stufen lebendig ausgemalte Kunst der Verführung zur sinnlichen Lust"[124]) ihn nicht in die geringste Anfechtung bringt (p. 217. A. p. 219. E.). Eine gleiche Herrschaft des Geistes über den Körper, der Vernunft über die Sinnlichkeit, und eine gleiche eiserne Willensenergie zeigt sich auch in seinem ganzen sonstigen Leben,

120) *Teuffel* a. a. O. S. 360 f.
121) A. a. O. S. 10.
122) *Schwegler* a. a. O. S. 12 f.
123) *Schwegler* a. a. O. S. 11.
124) *Rötscher* a. a. O. S. 28.

von welchem nun eine Reihe sprechender Züge folgen (p. 119. E. — p. 221. D.), die zum Theil an mimischen Schilderungen des Sokrates in unserm Dialog selbst ihre Parallelen haben[125].

Ja, sogar in seinen Reden, deren zauberische Wirkung Alkibiades vorhin beschrieben hat, zeigt sich jene *ἀτοπία* in dem Widerspruch zwischen dem tiefen Sinn und der gemeinen und volksthümlichen Sprache.

Was hat es nun aber für eine Bedeutung, dass Alkibiades statt des Eros vielmehr den Sokrates zum Gegenstande seiner Lobrede macht? Offenbar keine andere, als die, ihn als den praktischen Beleg der höheren, philosophischen Erotik darzustellen. Nicht bloss erinnern die Ausdrücke, welche Alkibiades zur Schilderung der psychologischen Einflüsse dieses Mannes gebraucht, an die Wirkungen des Eros[126], nicht bloss ist gerade Alkibiades, welcher zum Sokrates in einem erotischen Verhältnisse steht, derjenige, welcher ihn schildert[127]; im Beginn des zweiten Theiles der Rede stellt er es ja ausführlich dar, wie sich Sokrates in diesem Liebesverhältnisse gegen ihn benommen, und weist am Schlusse noch wieder darauf zurück, und dabei erkennen wir eben im Sokrates den höhern Erotiker, welcher in aller sinnlichen Schönheit nur die unvergängliche und bleibende anschaut, der in seinem Verkehr mit wohlbegabten Jünglingen die Erzeugung von Weisheit und Tugend zum einzigen Zweck hat. Wenn aber die dann folgenden Charakterzüge auch nicht mehr unmittelbar mit seinen individuellen Liebesverhältnissen zusammenhängen, so sind sie doch das nothwendige Resultat der ächten Erotik, die Negation und Beherrschung des Sinnlichen mit eiserner Energie: nicht bloss die fremde, sondern, wie sich im vorigen Abschnitte zeigte, auch die eigene Weisheit und Tugend ist das nothwendige Product des Eros[128], und besonders jene Be-

125) Z. B. p. 220. A. mit p. 223. C. f., p. 220. C. D. mit p. 174. D. und 175. B. C. Eine genauere Aufzählung der einzelnen Züge s. b. *Hermann* Gesch. und System I, S. 682. n. 595. Vgl. auch *Stallbaum* a. a. O. S. 21.

126) Seine Reden entlocken ihm Thränen und ein Herzklopfen wie beim Korybantentanz, p. 215. E., er ist von ihnen ins Herz gebissen, p. 218. A.; oft wünscht er, Sokrates möchte gar nicht leben, und fühlt doch, dass ihn dies noch unglücklicher machen würde, p. 216. C. S. *Teuffel* a. a. O. S. 360.

127) *Teuffel* eben daselbst.

128) Natürlich müssen sich diese Züge auf die vier Cardinaltugenden zurückführen lassen, ja es werden ihm dieselben ausdrücklich beigelegt, p. 216. D. 219. D. Desshalb aber brauchen sie nicht, wie *Stallbaum* a. a. O. S. 21. 24. will, den Eintheilungsgrund herzugeben, als ob hier Sokrates als ein Musterbild von Allen geschildert werden sollte, mit Ausnahme der Gerechtigkeit, als welche weniger eng mit der Liebe zusammenhinge. In wie fern steht denn etwa z. B. seine Tapferkeit, die er bei Potidäa und Delium gezeigt, in engerer Verbindung mit derselben? Kei-

harrlichkeit der philosophischen Meditation, dass Essen, Trinken und Schlafen darüber vergessen werden, versinnlicht uns den obigen Satz, dass die Philosophie kein Ruhen in der Weisheit, sondern ein Kampf der Wiedergeburt ist[129].

Wenn wir nun zu dieser Charakteristik des Erotikers Sokrates in seiner ἀτοπία den Mittelpunkt fanden, so ist dieselbe damit wohl deutlich genug als die nothwendige Wirkung des Eros bezeichnet. Und was Wunder! Wenn Eros seinem innersten Wesen nach das Unsterbliche im Sterblichen bildet, und so das Unvergängliche hindurchscheint durch seine vergängliche Hülle, wie sollte da nicht der Contrast von beiden aufs schärfste in die Augen treten!

Um so mehr müssen wir uns gegen *Schweglers*[130] Deutung verwahren, der die ἀτοπία, ausgehend von dem angeblichen, dem Eros immanenten Gegensatz von πόρος und πενία, d. h. vom Unendlichen und Endlichen, Geistigen und Sinnlichen, auch auf das *Wesen* des Eros selbst übertragen will. Theils bildet πόρος, richtig erklärt[131], gar keinen Gegensatz zu πενία, und wenn es ferner Aufgabe des Erotikers sein soll, in seiner weitern Entwicklung das sinnliche Element zu negiren, wie kann dann das letztere in der Idee des Eros selbst enthalten sein[132]!

Ueberhaupt sind die beiden Schlussreden keineswegs in allen ihren Zügen so congruent, wie *Schwegler* meint[133], und dies führt uns auf den Punkt, ob die Verwirklichung des philosophisch-erotischen Ideals in Sokrates als eine vollkommen adäquate erscheinen soll. Da hat nun *Schwegler* selbst[134] mit *Hermann*[135] in den Worten der Diotima p. 509. E. 510. A. die ausdrückliche Andeutung gefunden, dass der höchste Grad erotischer Weihe über den Standpunkt des Sokrates hinausgehe[136], sowie er denn mit Recht hierin den Hauptgrund sieht, wesshalb Sokrates seine Rede der Diotima in den Mund legt[137]. So ist ja zum wenig-

neswegs werden ferner die einzelnen Cardinaltugenden *der Reihe nach* an ihm aufgewiesen, ja manche Züge, sowie namentlich seine Ekstase möchten sich kaum in eine von ihnen ausschliesslich einordnen lassen.

129) Dass hier an kein kataleptisches Schauen des Absoluten zu denken ist, hat auch *Teuffel* a. a. O. S. 358 f. gegen *Schwegler* gezeigt.

130) A. a. O. S. 10.

131) S. o. und *Teuffel* a. a. O. S. 359.

132) *Teuffel* a. a. O.

133) Den genauern Nachweis s. bei *Teuffel* a. a. O. S. 358—360, dem ich nur nicht zugeben kann, dass die eiserne Energie des Sokrates durchaus nicht auf den Eros passen sollte.

134) *Schwegler* a. a. O. S. 17.

135) Gesch. u. Syst. I, S. 523.

136) Vgl. auch *Teuffel* a. a. O. S. 359. und bes. 361.

137) Wäre doch sonst Sokrates gänzlich aus seiner gewohnten Rolle der Unwissenheit herausgefallen, vgl. *Grön van Prinsterer* Prosopogr. Plat. S. 125. Damit sollen sonstige Nebenzwecke dieser Einkleidungsform

sten theoretisch auf einen höheren Standpunkt hingewiesen, die Theorie hält aber auch hier mit der Praxis gleichen Schritt: mit der Liebeskunst sahen wir bei der Diotima immer zugleich die Erkenntniss sich vervollkommnen. Und da ferner die philosophische Erotik als eine allmälig sich entwickelnde dargestellt ist, müsste sonst auch die Schilderung des Sokrates unter denselben Gesichtspunkt fallen.

Es ist der wirkliche, *historische* Sokrates, welchen uns Alkibiades seiner wiederholten Versicherung (p. 214. E. 215. A.) zufolge *wahrheitsgemäss* schildert, wesshalb denn auch der Redner trunken dargestellt wird, um so mit des Rausches rückhaltloser Offenheit sein für ihn so kitzliches Liebesverhältniss zum Sokrates zu enthüllen [138]. Ist nun die Verwirklichung des philosophisch-erotischen Ideals in dem Letzteren auch nur eine relative, immer bleibt er der höchste Gegenstand der Vergleichung, den die bis-

nicht geleugnet sein. Immerhin mag in derselben eine Wendung attischer Urbanität liegen, sei es um überhaupt bei einem Tischgespräch alles lehrerische Ansehen von sich auszuschliessen (*Wolf* Einl. S. XXXIX.), sei es um dem Gegensatz, in welchen sich Sokrates zu seinen Vorrednern stellt, dadurch seine Schärfe zu benehmen, dass er selber erst durch Belehrung zu wesentlich höheren Ansichten gelangt zu sein eingesteht (*Teuffel* a. a. O. S. 361.). Dass aber hinter dieser Bescheidenheit zugleich wieder der Schalk verborgen liegt, ist ganz dem Sokrates angemessen, und so mag *Ast* (Platons Leben und Schriften S. 313) darin, dass gerade von einem *Weibe* diese höhere Belehrung ausgeht, nicht mit Unrecht eine Persiflage gegen die Vorredner, gegen Männer wie Pausanias, der das weibliche Geschlecht hinsichtlich der Liebe so herabgewürdigt, erkannt haben. Dass aber ein Weib, um über den Begriff der Liebe sprechen zu dürfen, ohne Hetäre zu sein, mit religiöser Würde und Heiligkeit umkleidet werden musste, und dass hierauf sich alles beziehe, was über ihre Person ausgesagt wird, hat *Hermann* (De Socratis magistris. Marburg 1837. 4. S. 18. Anm. 40.) gezeigt; vgl. *Fr. Schlegel* Griechen und Römer I, 269 ff. Wem sollte es auch mehr zukommen, als einer solchen heiligen, „dämonischen" (p. 203. A.) Frau, über das Wesen des grössten aller Dämonen zu sprechen *Stallbaum* zu p. 201. D., dessen weitere Bemerkung übrigens schon desshalb verfehlt ist, weil nicht eine Reinigung Athens von der Pest, sondern ein Aufschub derselben erwähnt wird. *Baur* endlich (a. a. O. S. 96) leitet diese Einkleidung aus dem religiösen Charakter des Platonismus her und giebt ihr den Zweck, diese Dogmen Platos mit einer höheren religiösen Weihe und Volksthümlichkeit zu umkleiden: eine Kritik dieser Ansicht würde hier zu weit führen. — Dass übrigens, wo nicht die Person der Diotima selbst, so doch jedenfalls die Zurückführung dieser Liebesrede auf sie eine Fiction ist, hat *Hermann* in der angef. Abhandlung S. 11—19. gezeigt, vgl. auch *Ast* a. a. O. S. 312.

138) *Stallbaum* a. a. O. S. 22. Aus diesem Grunde tritt auch Alkibiades erst nach der Beendigung der sokratischen Rede ein. So wird jeder Schein entfernt, als ob seine Schilderung nur nach ihrem Modelle entworfen wäre! (vgl. *Schwegler* a. a. O. S. 6), wodurch denn zugleich die nichts desto weniger hervortretende Uebereinstimmung um so überraschender wirkt. S. *Stallbaum* ebendas.

herige Praxis des griechischen Lebens und seiner Zeit dem Platon an die Hand giebt [139]), und immerhin ist, wenn die sokratische Rede der Mittelpunkt, so die des Alkibiades der Schlussstein des ganzen Gesprächs.

VIII. Das gegenseitige Verhältniss sämmtlicher Reden.

In bedeutenden Zügen dieser Schilderung des Sokrates liegt nun, wie es scheint, ein offenbarer Contrast gegen die fünf ersten Reden und Redner. Nicht genug, dass im Einzelnen Sokrates den Alkibiades verlacht, der doch gerade so handelt, wie Pausanias dem Lieblinge vorschreibt; auch im Ganzen und Grossen lässt sich der Gegensatz der einfach volksthümlichen Redeweise gegen den Prunk sophistischer Rhetorik, daneben des tiefen Gedankeninhalts gegen das principienlose, höchstens Keime des Wahren ergreifende Umhertappen, endlich der angeblichen Unwissenheit gegen die Ostentation mit eingebildeter Weisheit nicht verkennen. Beachtet man nun, dass so auch bei den fünf ersten Rednern die Atopie, nur in umgekehrter Weise hervortritt, beachtet man, dass im Eros Theorie und Praxis, Erkenntniss und Mittheilung verschmelzen, so dass also in ihrer Auffassung der Liebe diejenige Liebe sich charakterisirt, welche sie leitet: so müssen auch sie als Verkörperungen des Eros, aber des ungesunden und falschen Eros erscheinen. Wenn sich aber zugleich in ihnen richtige Keime gezeigt haben, so können sie wiederum nicht blosse Folien des Sokrates bilden, sondern sie müssen zugleich zu seiner philosophisch-erotischen Praxis eine nothwendige Ergänzung darbieten, die nichtphilosophische Verwirklichung der Erotik, wie denn eine solche gleichfalls in der Stufenleiter der Diotima ihren Platz hat.

139) *Teuffel* a. a. O. S. 360 f. Daraus erklärt sich genügend die Gleichartigkeit der Disposition, daraus ferner die vielen Parallelen beider Reden — verbunden mit den sonstigen Aeusserungen des Alkibiades über Sokrates — von denen *Schwegler* a. a. O. S. 9. Anm. 4. besonders folgende anführt: die *ἀνδρεῖα* des Eros und des Sokrates, *ἀεί τινας πλέκων μηχανάς* mit p. 213. B. C., *δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής* mit p. 213. B. C., auch p. 214. A., dann p. 215. C. — E. (und den sonstigen Anm. 126 citirten Stellen). Daraus erklärt sich endlich, dass sogar eine Reihe ganz *individueller* Züge, wie *σκληρὸς καὶ αὐχμηρός*, *ἀνυπόδητος*, *ἄοικος*, *χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος* (p. 203. D.) wohl im Hinblick auf den historischen Sokrates ihre besondere Gestalt empfangen haben. (*Schwegler* a. a. O. S. 8. *Teuffel* am obigen Orte); *ἄοικος* und selbst *ὑπαίθριος κοιμώμενος* mag an ihn erinnern, wie er auf den Strassen, Gymnasien und öffentlichen Plätzen der Wahrheit nachjagt, wie er sogar in der Nacht unbeweglich in tiefem Sinnen unter freiem Himmel dasteht — wenn schon alle diese Züge oben nicht sowohl das Streben, als den Mangel des Eros bezeichnen.

Aber man darf über diese *praktische* Seite der fünf Eingangsreden, in welcher sie sich theils contrastirend, theils ergänzend zur Schlussrede verhalten und erst in Verbindung mit ihr auf den sokratischen Vortrag beziehen, ihre *theoretische* Bedeutung nicht vergessen, in welcher sie selbständig und unmittelbar, aber gleichfalls in doppelter Weise, als Gegensatz und als Vorbereitung, mit der Mittelrede zusammenhängen.

Platon hebt freilich nur den Contrast, nämlich den zwischen dem gemeinen, sophistisch gebildeten und dem philosophischen Bewusstsein heraus. Nicht bloss knüpft Sokrates nie ausdrücklich an das relativ Berechtigte in den Ansichten seiner Vorgänger an, vielmehr spricht er über sie alle ein verwerfendes Gesammturtheil aus (p. 198. D. E.) und polemisirt noch dazu direct nicht bloss gegen Agathon, sondern auch gegen Aristophanes (p. 205. E.), vielleicht gegen den Phädros (p. 204. C.), und, wie es scheint, ist das Dringen auf die Festhaltung des engern, specifischen Begriffs vom Eros (p. 205. B — D.) gegen den Eryximachos gerichtet; gegen Pausanias endlich findet zwar keine ausdrückliche Polemik, wohl aber ein durchgängiger Widerspruch Statt [140]. — Sieht man dabei auf die Darstellung, so gestaltet sich dieser Contrast zum Gegensatz der gewöhnlichen Rhetorik gegen die philosophische Dialektik, als ein Hohn gegen jene, „die genug gethan zu haben glaubt, wenn sie die Sache von der einen oder andern Seite glänzend darstellt, während der Philosoph deren viele auffindet, die er jede mit gleicher Fertigkeit darstellen und doch jede wieder mit einer andern überbieten kann, bis er sie im Lichte der Idee zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen lässt" [141].

Nichts desto weniger ist auch die *positive* Seite dieses Verhältnisses nicht wegzuleugnen, wie sich denn eine aufsteigende Folge in den einzelnen Reden nach Platons eignen Andeutungen ergeben hat. Wenn die Polemik nicht überall eine directe war, wie kann es da auffallen, wenn auch die Aufnahme der brauchbaren Keime meist nur eine stillschweigende ist, wenn z. B. kein Bezug darauf genommen wird, dass schon Eryximachos und deutlicher noch Aristophanes die Liebe aus dem Mangel und der Bedürftigkeit herleitete, wenn der Reproductionstrieb des Eryximachos stillschweigend eingereiht, und wenn einzig Agathons an die Spitze gestellter Satz ausdrücklich adoptirt wird! Jegliches Verdienst um die Lösung des Problems würde man den fünf ersten Reden schon dann nicht absprechen können [142], wenn sie bloss eine Auflösung der Empirie enthielten, da eine solche ja ein noth-

140) Diese Zusammenstellung ist *Schwegler* a. a. O. S. 36—38 entnommen.

141) *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 519.

142) Wie *Schwegler* a. a. O. S. 36. will.

wendiges Moment alles platonischen Philosophirens ist. Allein es werden in der That auch manche Nebenbestimmungen *positiv* durch sie und zwar so ins Licht gestellt, dass die sokratische Rede dieselben nicht mehr ausdrücklich zu erörtern braucht. Dahin gehört vornämlich die Scheidung des ächten und falschen Eros. Dahin gehört ferner die Aufhebung des Gegensatzes von Subject und Object in der *individuellen* Liebe, welche Aristophanes für ein Ideal erklären musste, weil er den specifischen, engern Begriff des Eros vom Gattungsbegriffe losgerissen und so die Idee, das Gute der Liebe äusserlich gelassen hatte. Jetzt aber, wo in dem höheren Eros diese individuellen Verhältnisse zum blossen Ausgangspunkte herabgesetzt sind, wo der höhere Erotiker des Correlats der Liebe, des Schönen selber voll ist, kann es vom Sokrates gesagt werden, dass er sich immer vom Liebhaber zum Geliebten mache (p. 222. B.); erst so kann die Liebe nicht bloss im philosophischen Zusammenleben, sondern selbst im nichtphilosophischen Gebiete der praktischen Staatsmänner zum höhern Bande sittlicher Gemeinschaft werden, so dass jetzt die Ahnung des Aristophanes erfüllt und das Unsagbare entschleiert ist.

Bei dieser Doppelbeziehung konnte nun freilich die Stellung und Einkleidungsweise der fünf ersten Reden keine andere sein, ihre Urheber mussten als Theoretiker auftreten, während ihnen gegenüber das ganze Leben des Sokrates geschildert wurde. Wie trefflich aber stimmt dies damit zusammen, dass in der That bei allen diesen Rednern die prunkende theoretische Seite das Vorwiegende ist, ohne dass sie es dabei zu etwas Höherem bringen können, als zu einer ganz abstracten und dürftigen Bestimmung, wie Phädros, oder zu einem Chaos der verschiedensten Auffassungen, wie Agathon, zu einer nackten Aufnahme des Lebens, wie es ist, und daher zur „Rechtfertigung von Zeitgebrechen" [143]), wie Pausanias, oder aber im Gegentheil zur Verflüchtigung jedes besimmten Lebensgehalts in wissenschaftliche Allgemeinheiten, wie Eryximachos, höchstens zu einer tiefern Ahnung, wie Aristophanes. Im geraden Gegensatze dazu stellt uns Sokrates, so sehr seine Theorie als solche auch noch einfach und unentwickelt ist, und sich unter dem Gewande der Unwissenheit verbirgt, doch in seinem Leben eine Fülle von unmittelbarer, praktischer Weisheit dar [144]), welche die seiner Vorgänger fast wie die Wahrheit den Schein verdunkelt. Es ist allerdings aber noch ein höherer Standpunkt gedenkbar, in welchem Theorie und Praxis als zwei unterschiedene, aber nothwendig aus einander resultirende Acte derselben geistigen Thätigkeit erscheinen.

143) Vgl. *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 217.
144) *Hermann* a. a. O. I, S. 524.

IX. Schluss und Einkleidung des Gesprächs.

Der lose angefügte Schluss des Gesprächs hebt, wie *Rötscher*[145]) gezeigt hat, „durch seine Gruppirung und den wie zufällig hingeworfenen Gedanken von der Einheit des Tragödien- und Komödiendichters noch einmal die Idee des Eros heraus und verklärt zugleich dessen begeistertsten Jünger, den Sokrates", Unermüdlich setzt er die philosophische Meditation fort, so lange noch Theilnehmer des Gespräches vorhanden sind. Wenn aber als diese Theilnehmer am andern Morgen nur noch die beiden Dichter geblieben sind, welche allein den Schlaf bewältigt haben, so sollen damit offenbar die Dichter nächst den Philosophen als Vertreter der höchsten Gestaltung des Eros, der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen erscheinen — was denn mit der Rede der Diotima stimmt. Es ist aber klar, wie sie sich vom Philosophen unterscheiden: „es fehlt ihnen das Bewusstsein über ihre eigne Thätigkeit," die höhere Einheit des ganzen idealen Strebens und somit auch ihrer Künste kann nicht von ihnen, sondern nur vom Philosophen begriffen werden[146]). „Die Einheit des Tragischen und Komischen," sagt *von Baur*[147]), ist „nur ein anderer Ausdruck für die Eigenthümlichkeit und Originalität seiner (des Sokrates) Natur. Denn er selbst, eben so tragisch durch die Erhabenheit der göttlichen Ideen, die er in sich trug, als komisch durch die äussere Form seiner Erscheinung, in der ihm eignen Ironie und Silenengestalt, ist diese Einheit des Tragischen und Komischen ..... Was selbst in einem Agathon und Aristophanes nur in einseitiger Gestalt hervortrat (wesshalb ihnen auch die Anerkennung der Einheit des Tragischen und Komischen nur abgenöthigt wird, ohne dass sie recht folgen konnten), hat sich in dem *einen* Sokrates zur schönen, harmonischen Einheit zusammengeschlossen." So sehr trachtet er dem Schönen in seiner höchsten Gestalt nach, dass ihm selbst dessen letzte Gegensätze, das Tragische und Komische, verschwinden. So übertrifft er denn auch die Dichter in der Bezwingung des Sinnlichen: auch sie schlafen endlich ein und zollen der Endlichkeit ihren Tribut, während Sokrates allein „in ungeschwächter Kraft und Munterkeit übrig bleibt" und so den praktischen Beweis von dem giebt, was Alkibiades von ihm erzählte.

Eben so hat schon in der Einrahmung des Stücks Platon unter Apollodors Person — wie später unter der des Alkibiades

145) A. a. O. S. 29—31.
146) Schon dies hätte *Schnitzer* a. a. O. S. 25 f. zurückhalten sollen, den Vortrag des Alkibiades für rein platonisch zu erklären und sich darauf zu berufen, dass Tragödie und Komödie in seinen Werken wirklich vereinigt seien.
147) A. a. O. S. 108.

— seinen eigenen Enthusiasmus für Sokrates philosophische Persönlichkeit ausgesprochen [148]).

Hinsichtlich der Machinerie des Dialogs mag hier noch eines Punktes von untergeordneter Wichtigkeit Erwähnung geschehen. *Rückert* [149]) findet es unbegreiflich, warum gerade hinter dem Phädros und hinter ihm allein die Auslassung von Reden bemerkt wird. Allein dass zunächst Aristophanes und Eryximachos neben einander (rechts und links) liegen, ist wegen der Episode vom Schlucken nothwendig, ebenso das Zusammenliegen von Agathon und Sokrates wegen der Zwischenhandlungen mit dem Alkibiades, p. 213. A. B. (Alkibiades setzt sich zwischen Agathon und Sokrates, denn der Letztere rückt etwas ab), p. 223. E. (Agathon soll sich rechts vom Sokrates legen, während Alkibiades ihn wenigstens in die Mitte zwischen sich und Sokrates haben will). Ferner behauptet *Rückert* mit Unrecht, es sei nicht angegeben, wo Aristodemos sich selbst übergangen. Nach p. 175. A. sitzt er rechts vom Eryximachos und hätte also nach Aristophanes sprechen müssen. Dass aber zwischen Aristophanes und Agathon noch andere Redner übergangen seien, ist wegen der Aeusserungen des Eryximachos p. 193. E. nicht wahrscheinlich. So bliebe als die einzige Stelle, hinter welcher die Auslassung von Reden der übrigen Anordnung nach noch einmal hätte erwähnt werden können, der Schluss des Vortrags von Pausanias übrig. Wie schleppend aber wäre es gewesen, wenn jene Bemerkung, die nach Beendigung der Rede des Phädros gemacht wurde, schon hinter dem folgenden Vortrage sich wiederholt hätte! Viel weiser hat gewiss Platon gethan uns anzudeuten, dass vielmehr Aristophanes unmittelbar zur Rechten des Pausanias seinen Platz hat, p. 185. C., und *Rückert* wird sich die kleine Unwahrscheinlichkeit, ut unus Phaedrus haberet, quod memoria dignum videretur, deinde ut continua serie accubarent omnes, quorum praetermittenda oratio foret, inde rursus aeque continua eorum caterva, quorum referenda esset, zu Gunsten der höheren dramatischen Belebung des Gespräches schon gefallen lassen müssen.

X. Die Grundidee.

Aus allem Vorstehenden wird sich nun zur Genüge ergeben, wie viel Wahres die Auffassung *Schleiermachers* über die Grundidee dieses Gespräches in sich trägt. Enthält doch in der That der letzte Theil der sokratischen Rede die Darstellung des Philosophen nach allen seinen praktischen Entwicklungsmomenten, und zwar allerdings vornämlich in Hinsicht der Mittheilung, der Erweckung philosophischen Geisteslebens, enthält sie doch aus-

148) *Hermann* Zeitschrift f. Alterth. 1836. S. 322.
149) A. a. O. S. 261.

schliesslich seine Wirksamkeit im Leben, in der irdischen Unsterblichkeit, und wird doch in der That als das praktische Ideal dieses Wirkens Sokrates im Glanze des Lebens, wenn auch nur in bedingter Weise, dargestellt, — ohne dass man auf diese letztere Beziehung einseitig das Hauptgewicht zu legen braucht.

Allerdings aber ist hinzuzusetzen, dass der philosophische Trieb nur die höchste, keineswegs die einzig berechtigte Entfaltung des Eros ist, und dass der Dialog recht eigentlich darauf ausgeht, alle und auch die niedrigsten Aeusserungen desselben als nothwendige Glieder im Organismus des Ganzen aufzuweisen, wodurch wir denn freilich erst recht das eigentliche Wesen und die Höhe der Philosophie hervorleuchten sehen.

Der Eros ist der Trieb der Seele zu erzeugen, d. h. die Idee der Endlichkeit einzupflanzen, was denn von der nackten Idee des Lebens, der nothwendigen Voraussetzung alles Andern, ausgeht — wobei sogar die *Erhaltung* des natürlichen Daseins als eine fortwährende Reproduction in gewissem Sinne unter den Begriff der Zeugung fällt — und bis zur Eingeistung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen in den vollkommensten Gestalten der Erkenntniss und Tugend aufsteigt. Jedenfalls beruht nun hierin der höchste Beruf und die Stellung der menschlichen Seele innerhalb des Universums — wenn schon in diesem Dialog noch nicht ausgesprochen ist, ob dies ihre einzige Aufgabe sei — und der Eros ist daher der Trieb des subjectiven Geistes diese seine Bestimmung zu erkennen und zu erfüllen. Theorie und Praxis sind hier unter einen höhern Gesichtspunkt vereinigt: nur soweit Jeder diese Aufgabe und damit das Wesen des Eros als ihres praktischen Ausgangspunktes erkennt, ist auch der wahre Eros wirklich in ihm mächtig, was im höchsten Sinne des Wortes natürlich nur dem Philosophen zukommt.

Sofern nun also der Eros die höhere Aufgabe der menschlichen Seele in sich fasst, kann die letztere selbst ihrer Natur nach als die nothwendige Brücke zwischen der Erscheinungswelt und den Ideen gelten [150]), auf welchem Standpunkte, beiläufig bemerkt, der Eintritt der Seelen ins menschliche Dasein nur als kosmische Nothwendigkeit, nicht mehr als Folge eines Abfalls erscheinen kann. Die Vermittlung zwischen Idee und Endlichkeit ist um so vollständiger, je strenger die individuellen Verhältnisse als nothwendiger Ausgangspunkt festgehalten werden. Die Liebe ist die engste Wesensvereinigung der einzelnen Individualitäten, durch welche ihre Unvollkommenheiten ausgeglichen und sie selbst zur Allgemeinheit der Gattung erweitert werden; eben dadurch wird aber die Gattung immer neu geschaffen und lebt in und mit

150) Nur dies ist das Wahre davon, wenn *Jahn* a. a. O. S. 67 ff. den Eros geradezu als die menschliche Seele deutet.

den Individuen geistig und sinnlich fort, und so taucht das Unendliche immer von neuem in die endliche Form.

XI. Verhältniss dieses Dialogs zum Pythagoreismus.

Hermann [151]) hat die Entstehung des Eros als eines solchen Vermittlungsbegriffes bei Platon auf pythagoreische Einflüsse zurückführen zu müssen geglaubt. Allein die Bezeichnung des Eros als *δαίμων* lässt sich nicht bei ihnen, sondern nur bei den Orphikern nachweisen, wogegen Parmenides die Aphrodite und wahrscheinlich Empedokles die *Φιλία* unter die Dämonen gestellt haben [152]). Da nun auf die beiden letztern mehr oder weniger directe Bezüge vorkommen, da Beide, Parmenides den Eros, entschiedener Empedokles die *Φιλία* als „kosmische Kategorie" gebrauchen, d. h. als die Einigung der *physischen* Gegensätze, und da Eryximachos, welcher in unserm Dialog dies Princip vertritt, diesen Begriff der Einigung des Entgegengesetzten allmälig auch auf den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen hinüberführt, so ist immerhin die Vermuthung — so unsicher auch alle solche Vermuthungen sind — noch weit näher gelegt, dass die Bedeutung des Eros als des allgemeinen Mittlers auf der physischen Kategorie, etwa in Verbindung mit orphischen Elementen beruht. Wenn aber diese Einigung der Gegensätze bei Eryximachos unter Anderem auch als *ἁρμονία* bezeichnet wird, und wenn so in der Uebertragung auf die Musik das Schöne gewissermassen auf Harmonie beruht, so ist dies doch nothwendige Consequenz und das etwaige pythagoreische Element zu secundair, um in Anschlag gebracht zu werden [153]).

XII. Beziehung des Gastmahls zum Phädon.

Eine Vergleichung der Resultate, welche eine unbefangene Zergliederung des platonischen Symposion und Phädon liefert, wird zur Genüge beweisen, wie *Schleiermachers* origineller Tiefblick in keinem Punkte seiner Darstellung glänzender hervortritt, als gerade in der engen Verbindung, in welche er diese beiden

151) Gesch. und Syst. I. S. 525.

152) *Schwegler* a. a. O. S. 16. Anm. 3, citirt: *Karsten* Parmen. reliq. S. 118. 120. 235. Emped. reliq. S. 506, *Sturz* S. 299 ff., für die Orphiker (Proclus z. Alcib. I. p. 66. hatte schon *Hermann* a. a. O. I, S. 683. Anm. 604. selbst angeführt): *Lobeck* Aglaophamus S. 526 ff, der dagegen für die Pythagoreer S. 1236. keinen Beweis liefert. Vgl. überdies Anm. 103. 104. Dass auch bei den Orphikern Eros und Aphrodite kosmische Bedeutung hatten, dafür zieht *Schwegler* a. a. O. S. 33 f. Anm. 7. Procl. ad Tim. p. 155. an.

153) p. 206. D., worauf sich *Hermann* gleichfalls beruft, sagt nur, dass das Schöne dem Göttlichen angemessen ist.

Gespräche setzt [154]). Dort wird uns die irdische, hier die überirdische Unsterblichkeit entschleiert, dort der Trieb sich im Erdenleben fortzuzeugen, hier die Sehnsucht der Seele allem Irdischen abzusterben und sich von seinen Fesseln zu befreien; im Phädon aber bietet sich zugleich auch das Mittel, wie zwei scheinbar so unverträgliche Bestrebungen miteinander zu versöhnen, wie gerade im innersten Wesen der Seele ihre gemeinsame Wurzel zu finden ist. Eben nur vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem Idealen kann die Seele als die Leben bringende, überhaupt die Idee der Endlichkeit einpflanzende Macht erscheinen, und nur so kann die Liebe, als der Trieb zu dieser Bestimmung, in ihr erwachen; aber je vollkommener sie diese Aufgabe löst, desto enger wird sie der Idee verschwistert und der Drang in ihr geweckt, gleich der Idee frei zu leben von allen Schranken der Sinnlichkeit, eine Sehnsucht, die ihre Erfüllung in sich selbst trägt. Enthüllen uns ferner beide Gespräche die gleiche Bestimmung der Seele, so bleibt sie doch im Gastmahle nur noch eine Ahnung, und erst der Phädon lässt uns zumal in ihre physische Seite einen helleren Blick thun.

Hier, wie dort, erscheint ferner die Philosophie als die Krone alles psychischen Lebens, aber während das Gastmahl genauer auf die innere Gliederung der Seele eingeht, um auch den übrigen Lebensrichtungen ihr Recht widerfahren zu lassen, um sie als nothwendige Ergänzungen der Philosophie hinzustellen, so hoch auch die letztere über sie erhoben wird; so tritt hingegen im Phädon nur der Gegensatz heraus, weil nur der Philosoph die wahre Unsterblichkeit zu erreichen vermag. Wer dies beachtet, den wird auch der scheinbare Contrast, welcher zwischen der Anerkennung Statt findet, die der bürgerlichen Tugend dort, und der Verdammung, welche ihr hier zu Theil wird, sich nicht verwundern. Steht doch auch hier die Philosophie in ihrer idealen Höhe und *Vollendung* da, während sie dort in den verschiedenen Graden ihrer Entwicklung gezeichnet wird. Während ferner dort im Zusammenhange hiemit, wie mit dem Zwecke des Ganzen die Mittheilung an Andere, so tritt hier die Seite der eigenen innern Erkenntniss in den Vordergrund, ohne dass es hier wie dort an Hinüberdeutungen auf das andere Element fehlte. Hier wie dort ist es endlich Sokrates, der uns theoretisch das Ideal des Philosophen schildert, und der uns selber als die Wirklichkeit dieses Ideals dargeboten wird, während es im Phädon so wenig wie im Gastmahl an leisen Andeutungen fehlt, dass doch diese Wirklichkeit noch keine vollkommene sei, dass Platon wenigstens theoretisch seinen Meister übertroffen zu haben sich bewusst ist. Aber während uns Sokrates „im Gastmahl im Glanze der Festlichkeit

154) Man vergl. auch *Zeller* in *Paulys* Realencyclopädie Artikel Platon.

und in der vollen Blüthe eines auf die Erzeugung des Schönen gerichteten Lebens erscheint, so sehen wir ihn dagegen im Phädon mit der Ruhe und Heiterkeit eines vollendeten Weisen den Tod erwarten und erdulden. Ist dort der mit Wein gefüllte Becher des festlichen Mahls der Vereinigungspunkt der Unterredenden, so ist es hier der Todesbecher" [155]).

Selbst die Reihenfolge der Beweise im Phädon bietet wenigstens *eine* parallele Seite mit den Liebesreden des Gastmahls, sofern in beiden die allmälige Erhebung von der Empirie zur Idee in ihren verschiedenen Höhengraden sich darstellt. Im Uebrigen offenbart sich freilich gerade hierin der Unterschied beider Gespräche, denn wie eben im Gastmahl alle übrigen menschlichen Thätigkeiten nicht bloss als Gegensatz, sondern auch als Ergänzung zur philosophischen aufgefasst sind, so zeigen denn auch jene Reden, wie die Empirie schon an sich selbst und *objectiv* jenen Auflösungsprocess in die Idee darstellt, während derselbe im Phädon rein *subjectiv* in den Kreis der philosophischen Thätigkeit verlegt wird, daher denn „diese Beweise dem Sokrates sämmtlich in den Mund gelegt sind" [156]). Wie sich also in ihnen auch eine Entwicklung des Philosophen, die seiner eignen Erkenntniss, ausspricht, so bilden sie vielmehr zu der Stufenleiter der Diotima in der philosophischen Liebeskunst die nothwendige Ergänzung. So ungleichartig also hierin der Bau beider Gespräche ist, so muss doch das eben wieder für ihre grösste Aehnlichkeit gelten, dass jedes von ihnen eine der beiden nothwendigen Seiten philosophischer Entwicklung nach ihren hauptsächlichen Stadien schildert, wenn auch in ganz verschiedener Darstellungsform.

Bilden nun so die beiden Gespräche in allen ihren Theilen zu einander eine wesentliche Ergänzung, so lässt sich doch immerhin aus beiden allein die zeitliche Priorität des einen oder des andern noch nicht mit Bestimmtheit bestimmen. Zwar kann man diejenige Stelle des Gastmahls mit Sicherheit nachweisen, wo der Phädon organisch sich anfügt: wir sahen am Schlusse unserer Betrachtung der sokratischen Rede im Symposion, wo die Darstellung der Philosophie als Erotik eine Lücke übrig liess, wir sahen, wie die Zeugung, auf die eigene Erkenntniss angewandt, über ihr eigenes Feld hinaus in das Gebiet des Phädon treibt. Denn dort zeigte sich uns die Erkenntniss als eine fortwährende und immer vollendetere Neubildung des inneren Menschen, des Unsterblichen im Sterblichen, und von hier aus sehen wir dann eben den Phädon beginnen, der uns die Ablösung des Geistigen vom Ungeistigen als das absolute Ziel und also Leben und Sterben, Liebe und Tod als die Zweige desselben Stammes erscheinen

155) *Baur* a. a. O. S. 109.
156) *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 528.

lässt. Zwar sind ferner beide Gespräche in ihren wesentlichen Stücken so innerlich auf einander bezogen, dass, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch ihre Conception in der Seele des Schriftstellers in ihren Grundzügen nicht aus einander gefallen ist, und demnach ihr zeitliches Hervortreten ihrer natürlichen Ordnung entspricht, zumal bei dem Manne, welcher uns im Phädon ein so bewusstes Bild seiner ganzen Thätigkeit giebt, der ein planmässiges Verfahren wenigstens für die unmittelbar voraufgehende und für die nachfolgende Zeit andeutet. Aber dies Alles bleibt doch immer nichts mehr, als — eine Wahrscheinlichkeit. Zwar stempelt endlich eben jene Rechenschaft über sich selbst, welche dem Gastmahle gegenüber ein dem Phädon wesentlich eigenthümlicher Theil ist, diesen Dialog zum Schlussstein einer Entwicklungsreihe, zu welcher das eng verwandte Symposion nur als das vorletzte Glied gehören könnte. Immer indessen bliebe es noch möglich, dasselbe als einen früher nicht beabsichtigten *Nachtrag* anzusehen.

Phädros.

I. Composition und Grundgedanke.

Es tritt uns gleich auf den ersten Blick entgegen, dass sich der Phädros abgesehen von Einleitung und Schluss in zwei Hauptmassen gliedert, nämlich in drei Liebesreden nebst den angefügten Zwischengesprächen (bis p. 257. B.) und eine Untersuchung über die Methodik des Redens und Schreibens, und die Aufgabe das innerste Leben dieses Kunstwerks zu begreifen wird daher vor allen Dingen in dem Nachweis bestehen, wie diese scheinbar so heterogenen Elemente dennoch organisch in einander greifen. Ueber das Wie dieses Verhältnisses hat denn auch in der That der Zwiespalt der Meinungen Statt gefunden.

Die äusserlichste Ansicht ist gewiss die von *Socher* [1]), welcher entschieden auf die formelle Seite das Hauptgewicht legt und so in den drei Liebesreden den Nachweis findet, dass der Philosoph den Redenschreiber eben so sehr in der praktischen Ausübung übertreffe, als aus dem zweiten Theile ein Gleiches hinsichtlich der Kenntniss von den Regeln der Redekunst erhellt; überhaupt aber sei die schriftliche Darstellung nur von untergeordneter Bedeutung, und als der wahrhafte Lebenszweck des Philosophen erscheine vielmehr die Anleitung zu eigener Ideenerzeugung in der Seele des Lernenden durch den lebendigen mündlichen Unterricht. Was nun den *Inhalt* des ersten Theiles betrifft, so bleibt dieser bei *Socher* ein rein zufälliger, den er nicht aus dem innersten Wesen des Werkes, sondern nur aus den Zeitereignissen und dem äussern Zwecke begreifen kann, anstatt vielmehr umgekehrt erst von dort aus auf die letzteren zurückzuschliessen. Da er es nämlich als das Antrittsprogramm von Platons Lehrthätigkeit in der Akademie betrachtet, so war es für den Letzteren angemessen eine Quintessenz seiner ganzen Philosophie in ihm darzulegen, und zwar werde dies Alles in eine Schilderung des Eros eingeordnet, weil die Liebe die herrschende Neigung der Jugend sei, welche Platon eben um sich zu versammeln im Begriff stehe, und es daher nichts Angemes-

1) Ueber Platons Schriften S. 301—309.

seneres geben konnte, als gerade von ihr den Uebergang zu den erhabenen Lehren der Philosophie nachzuweisen. Als ob für Platon überhaupt ein anderer Uebergang möglich wäre! Es hat diese Ansicht manche Aehnlichkeit mit der von *Rückert* über das Symposion, nur dass der Eros hier bei *Socher* mit der eigentlichen, rein formellen Aufgabe des Gesprächs noch viel loser verknüpft ist.

Wenigstens in Bezug auf das genauere Verhältniss der Rhetorik zur Philosophie geht *Stallbaum* 2) einen Schritt weiter, wenn er, gleichfalls die zweite Hauptmasse zu Grunde legend, als Hauptzweck den Beweis angiebt, dass die wahre Redekunst auf die Dialektik, als die Mutter aller richtigen Einsicht, begründet sein müsse. Auch ihm erscheinen aber die drei Liebesreden nur als der praktische Beleg dieses Satzes, und auch er weiss sich mit dem Inhalte derselben nicht weiter abzufinden, als indem er die Darstellung der philosophischen Liebe für einen Nebenzweck des Dialogs erklärt, der mit dem Hauptzwecke nur nach der polemischen Seite in Verbindung tritt, sofern eben aus dem verschiedenen Inhalte der drei Reden hervorgeht, dass sich die gemeine Rhetorik nie zu einer erhabneren und begeisterten Anschauungsweise zu erheben vermag, so dass der *positive* dogmatische Gehalt des ersten Theiles auch hier dem eigentlichen Wesen des Gespräches äusserlich bleibt.

Eben so sieht auch *Hänisch* 3) im Phädros den Zweck vorgezeichnet das ganze Gebiet der Beredsamkeit im weitesten Sinne auf die Philosophie als ihre einzig richtige Wurzel zurückzuführen, und zwar erscheint dabei der lysianische Vortrag als ein Muster verderbter Beredsamkeit, wogegen der erste sokratische ein Vorbild methodischer und formeller Vollendung abgiebt, der zweite zugleich den einzig wahren Inhalt aller Rede vor Augen legt; erst der Dialog als Ganzes aber lässt uns das gesammte Gebiet der wahren Redekunst überschauen. Ob nun die beiden Theile des Werkes sich hiebei als Praxis und Theorie oder wie sie sich zu einander verhalten, sagt *Hänisch* nicht, von *Stallbaum* aber unterscheidet er sich durch den Versuch zu erklären, warum gerade die Liebe zum Inhalte von allen drei Reden gemacht sei. Es geschieht dies, weil die Liebe der anregendste und am Meisten für Alle überzeugende Gegenstand ist, da sie vorzugsweise die Menschen zum Höheren leitet, ferner aber auch weil sie den Geliebten durch Reden zur Veredlung zu führen antreibt und daher als Princip der Beredsamkeit erscheinen muss. Es ist also *Hänisch* entgangen, dass diese beiden Gesichtspunkte bei

2) Prolegg. ad Phaedr. (Ausg. von 1832) S. XVIII f. *Stallbaum* selbst hat diese Ansicht, die ehemals auch von *Hermann* (Heidelberg. Jahrb. 1828. S. 255—57) getheilt wurde, jetzt aufgegeben; s. u.

3) Vor seiner Ausg. von Lysiae Amatorius, Leipzig 1827. 8. S. 5. u. bes. S. 12—17.

Platon gar nicht auseinander fallen, dass vielmehr die Liebe, eben weil sie den Liebenden selbst zur Erkenntniss des Wahren führt, ihn auch antreibt dieselbe der Seele des Geliebten einzupflanzen (p. 252. E. 253. A.), dass sie mit andern Worten der Trieb zu philosophischer Erkenntniss und Darstellung, und dass sie also nur als Princip der Philosophie zugleich auch das der Redekunst ist.

Die gleiche Grundansicht hat *Nitzsch*[4]) zur möglichsten organischen Vollendung durchgebildet. Auch er sieht die Verwerfung der gemeinen Rhetorik nach Praxis und Theorie als den negativen, die Begründung der Redekunst auf die Philosophie als den positiven Zweck an, und auch er erblickt in der wahren Liebe den tiefsten Grund aller wahren Beredsamkeit, aber mit einer tieferen Auffassung, weil nämlich die Beredsamkeit als Seelenleitung (p. 271. C.) nur bei Geistern verwandten Strebens wirksam zu werden vermag, daher denn auch die Dürre und Nüchternheit der gemeinen Rhetorik bei Behandlung keines anderen Gegenstandes in so hohem Masse hervortreten kann. Jedoch auch so steht, wie sich im zweiten Haupttheile zeigt, zum Zwecke der wahren Belehrung das philosophisch-dialektische Gespräch höher als aller einseitige rednerische Vortrag.

Erscheint nun aber die Philosophie als Grundlage der Rhetorik und ist noch dazu der Eros eigentlich der philosophische Trieb, so kann es nicht befremden, wenn eine zweite Reihe von Erklärern vielmehr die Dialektik zum Mittelpunkte des Werkes erhebt.

So zunächst *Ast*[5]). Alle Kunst beruht auf Philosophie, das eigentliche Princip aller Philosophie und demnach auch aller Kunst ist aber die Liebe; d. i. die Begeisterung für das Schöne; durch sie wird auch die Philosophie sofort zur Kunst oder mit andern Worten: Wissenschaft und Kunst sind in der philosophischen Liebe eins, denn durch sie wird der Geist eben so sehr zur Ergründung der Ideen in sich selber angeregt, als zu dem Streben sie in sich und dem Gegenstande seiner Neigung vollkommen abzubilden und so wirkliche Ebenbilder des Urschönen zu schaffen, und dies Letztere ist eben die wahre Redekunst und Schriftstellerei. *Ast* hat also im Gegensatz gegen die Vorhergenannten die Liebe aufs Entschiedenste zur Grundlage des Ganzen gemacht, und der zweite Theil enthält nur die Folgerung von den im ersten gegebenen Voraussetzungen, womit es sich sehr gut verträgt, wenn neben dieser, so zu sagen, materialen Beziehung vermöge der Einkleidungsform der ersten Gruppe zugleich ein mehr formelles Verhältniss beider Theile anerkannt wird, nach welchem der erste die praktischen Belege zu den im

4) De Platonis Phaedro commentatio varia, Kiel 1833. 4. S. 42—45.
5) Platons Leben und Schriften S. 96—99.

zweiten aufgestellten Regeln giebt. In jeder Beziehung aber tritt der Gegensatz gegen die Sophistik heraus, welche eben so wohl aller wissenschaftlichen und kunstmässigen Methode entbehrt, als auch eine geistlose Gemeinheit der Gesinnungen und Ansichten an den Tag legt.

Auch nach *Schleiermacher* 6) ist die innerste Seele des Werkes die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens oder die Dialektik. Der erste Theil enthält nun vorzugsweise sowohl den Gegenstand und Inhalt derselben, die Ideen, als den durch sie angeregten philosophischen Trieb, den Eros, der zweite aber die dialektische Methode, die anordnende Besonnenheit, welche zwecks der gelungenen Befriedigung des Triebes noch hinzutreten muss, wobei indessen auch *Schleiermacher* das Paradeigmatische keineswegs verkennt, welches die erste Hauptmasse durch ihre rednerische Einkleidung für die zweite bildet. — Allerdings tritt er aber auch in einen gewissen Gegensatz zu *Ast*, denn während bei dem Letzteren Trieb und Methode unmittelbar eins und die technischen Regeln des zweiten Theils schon implicite im ersten enthalten sind, bilden bei *Schleiermacher* beide Abschnitte nur die gleichberechtigten Hälften eines organischen Ganzen; ob sie nun aber ganz selbstständig neben einander treten, oder ob nicht vielmehr die Methodik doch vollständig aus dem Triebe herzuleiten und bloss als die Entfaltung desselben zu betrachten ist, darüber hat sich *Schleiermacher* wenigstens nicht deutlicher ausgesprochen.

Diese Lücke füllt *Ruge* 7) aus. Auch ihm scheint die Darstellung der Philosophie als Kunst die Aufgabe des Dialogs zu sein, und auch ihm sind die methodischen Regeln des zweiten Abschnitts nur die Fortführung der Philosopheme des ersten, so aber, dass der erste Theil zugleich zu Beiden die praktische Erscheinung bildet. Der erste und tiefste Urgrund der Kunst im Menschen ist der schöpferische Trieb oder die Begeisterung, und schon die Eigenthümlichkeit der Unterredner ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, denn bei beiden ist jene Begeisterung vorhanden, — auch im Sokrates wohnt dieselbe Redelust, dieselbe Kraft der Entzückung (p. 228. B.) — aber bei Phädros unbestimmt und urtheillos, und selbst in dieser Gestalt ist sie dennoch so mächtig, dass sie den Sokrates, so wenig die lysianische Rede auf ihn Eindruck macht, trotzdem bei der Lesung derselben in die gleiche Entzückung versetzt (p. 234. D.).

6) Einleitung zum Phädros, Uebers. I, 1. bes. S. 65—67.

7) Platonische Aesthetik S. 87—107. — So scheint mir das gegenseitige Verhältniss dieser drei Ansichten richtiger als bei *Hermann* Gesch. und Syst. der plat. Phil. I, S. 673. Anm. 543. bestimmt zu sein. Sollte bei *Ruge* ein *Gegensatz* gegen *Schleiermacher* sich finden, so müsste bei dem Letztern die anordnende Besonnenheit geradezu als etwas zu dem ursprünglichen Triebe *selbstständig* Hinzukommendes dargestellt sein.

Es ist diese Begeisterung aber nichts willkürlich in uns Geschaffenes, sondern sie entsteht aus der Macht, welche der Gegenstand auf unser Gemüth ausübt; offenbar ist also in dem schöpferischen Drange zugleich sein Gegenstand mitgegeben, das Wesen der Begeisterung ist desshalb *Erinnerung*, die in der ersten Rede des Sokrates, eben weil diese die Unwahrheit der lysianischen Auffassung scheinbar festhält, zwar nur als eine äusserliche an früher gehörte Reden (p. 235. B. C.)[8]), im weitern Verlauf aber als die Wiedererinnerung an die im Zustande der Präexistenz geschauten Urbegriffe aller Dinge erscheint; daher ist die weitere Stufe das Festhalten und Ausbilden der Erinnerung, die feste Begriffsbestimmung, von welcher auch schon die erste sokratische Rede ausgehen zu müssen erklärt, und dies zweite Moment ist es eben, welches dem Phädros abgeht. Genauer ergiebt sich dann die Begeisterung, der göttliche Wahnsinn, d. h. die göttliche Aufhebung des gewohnten ordentlichen Zustandes als Liebe, d. i. als Begeisterung für das Schöne. Was nun aber jenes zweite Moment der anordnenden Vernunft und Besonnenheit oder des leitenden Bewusstseins betrifft, so ist es keineswegs ein Aufheben des begeisterten Zustandes, vielmehr die gesteigerte, thätig gewordene Begeisterung selbst, denn diejenige Besonnenheit, welche im Gegensatz gegen die göttliche Begeisterung steht, ist vielmehr die bloss *menschliche*, d. h. das bloss äusserliche Zurechtlegen eines auch nur äusserlich Aufgegriffenen, wie es sich bei dem nüchternen Lysias im Gegensatz zum Sokrates und selbst zum Phädros zeigt, und wie die Liebe zum Zustande reiner Geistigkeit zurückführt, so erzeugt jene verdünnende Besonnenheit vielmehr Gemeinheit der Gesinnungen (p. 256. C.).

Während die erste Reihe der erwähnten Erklärungen vorzugsweise vom zweiten, die zweite vom ersten Theile des Gespräches ausging, hat *Hermann*[9]) einen dritten Weg eingeschlagen. Das Ziel des Gespräches ist der Nachweis, dass von der Richtung auf begriffliche Wahrheit alle irdischen Bestrebungen durchdrungen sein müssen, um vor Willkür und Gemeinheit bewahrt zu bleiben, und so besonders die auf natürliche und künstliche Schönheit gerichteten, Liebe und Schönrednerei, wobei denn die beiden scheinbar so ganz heterogenen Verirrungen der Zeitgenossen in diesen Beziehungen als Anknüpfungspunkt dienen. Beide Theile des Gesprächs erklären sich demnach nicht aus einander, sondern aus dem gemeinschaftlichen Bestreben, nicht nur philosophische Principien als solche zu entwickeln, sondern sie auch an gegebene Richtungen des menschlichen Inneren anzuschliessen und, indem Platon diese durch höhere Normen

8) Vgl. auch *Krische* Ueber Platons Phädros S. 31.
9) A. a. O. I, S. 514–17. und S. 673. Anm. 543.

adelte, jenen im Leben selbst Anknüpfungspunkte und Mittelstufen zu suchen. Hinsichtlich der Art und Weise dieser Einwirkung auf den menschlichen Geist durch die Redekunst wird aber der lebendige Gedankenaustausch mündlicher Unterhaltung, die sokratische Methode, jeder sonstigen Art geistiger Mittheilung, besonders aber der schriftlichen Darstellung bei Weitem vorgezogen.

Bei dieser Fassung bleiben der eigenen Erklärung ihres Urhebers zufolge die beiden Gegenstände des Gesprächs, Liebe und Redekunst, ohne wechselseitige Wirkung, und dass Platon gerade diese beiden Richtungen ergriffen hat, ist bloss in den Zeitverhältnissen begründet, in wissenschaftlicher Beziehung mithin etwas rein Zufälliges. Ob damit die platonische Forderung, dass jede Rede ein *ζῶον*, ein Organismus sein müsse (p. 264. C.), bestehen könne, bleibe dahingestellt; so viel ist aber gewiss, dass die reine Liebe entschieden als der philosophische Trieb geschildert wird, dass Liebhaber und Geliebter also mit Lehrer und Zögling gleichbedeutend sind und dass ihr gegenseitiges Verhältniss als eine solche Wechselwirkung philosophischen Strebens nach Erkenntniss und praktischer Vervollkommnung erscheint, wie sie nur beim sokratischen Unterrichte Statt fand [10]). Eben so klar ist aber auch, dass uns im zweiten Theile die dialektische Methode in vollster Schärfe gezeichnet wird (s. bes. p. 265. D. — 266. C.). Hält es nun schon an sich schwer, diese vom philosophischen Triebe loszureissen, so wird es geradeswegs zur Unmöglichkeit, wenn wir wahrnehmen, dass in der Unterscheidung der mündlichen und schriftlichen Rede durchaus der Standpunkt des Lehrers eingehalten [11]) und eben desshalb der erstern so entschieden der Vorzug eingeräumt wird, weil nur sie zu jenem wahrhaften innerlichen Verständniss, zur wahren Lebendigkeit eigener Ideenerzeugung führen kann.

Daher hat denn auch *Stallbaum* [12]) neuerdings wenigstens die Ansicht *Schleiermachers* mit der vorstehenden — und zwar nicht ohne Glück — zu verschmelzen gesucht. Platon wolle die beiden Grundquellen der Philosophie, den philosophischen Trieb und die dialektische Methode, durch welche allein jener Trieb befriedigt werden könne, darstellen und zugleich nachweisen, wie auch das gemeine Leben schon zwei entsprechende Bestrebungen, sinnliche Liebe und Redekunst, darbiete und daher durch Veredlung und Reinigung derselben zur Philosophie hinübergeführt werden könne. Eine weitere Ausführung dieser Betrachtungsweise hat sich *Stallbaum* noch vorbehalten, und billigerweise hat man sich bis dahin einer eingehenderen Kritik zu entrathen.

10) Vgl. *Krische* a. a. O. S. 71. 82.
11) *Krische* a. a. O. S. 120. 123 ff.
12) De primordiis Phaedri Platonis, Leipzig 1848. 4. S. 7 f.

Nur so viel mag hier gleich bemerkt werden, dass, falls *Stallbaum* die dialektische Methode als etwas *selbstständig* zum Triebe Hinzukommendes fassen sollte, wir hiegegen auf *Ruge* verweisen müssten, und dass zweitens von einer Veredlung der sinnlichen Liebe und der gemeinen Rhetorik nicht die Rede sein kann, sondern nur von ihrer Verwerfung, so dass also eine Anknüpfung an das gemeine Leben in so fern nur im Sinne der Auflösung Statt findet.

Krische ist sogar geradezu zu der Anschauung von *Schleiermacher* und *Ruge* zurückgekehrt und hat in der Dialektik als Kunst des Denkens und Seins oder in der Methodik und dem Inhalte des Wissens den Grundgedanken des Werkes gefunden [13]).

Jedenfalls bedarf indessen diese Ansicht noch einer Ergänzung, welche ihr *Krische* allerdings auch gegeben, aber nicht bestimmt genug mit dem Gesammtresultate verknüpft hat. Es ist nämlich noch nicht klar, in welchem Verhältnisse denn nunmehr die Rhetorik, welche doch den Anknüpfungspunkt bildet, zur Dialektik stehen soll. Zwar sagt der Dialog geradezu, dass sie auf die Dialektik gegründet sein müsse, allein wenn ihr p. 261. eine so weite Ausdehnung gegeben wird, dass sie überhaupt mit der sprachlichen Darstellung in ungebundener und gebundener Rede (vgl. p. 258. D. und p. 277. E.) zusammenfällt, wenn sogar die Antilogik des eleatischen Palamedes Zenon p. 261. D. zu ihr gerechnet wird, so scheint sie dadurch nunmehr mit der Darstellung philosophischer Wahrheiten eins zu sein (s. oben *Ast*), und man sieht nicht ab, wie sie denn neben der philosophischen Mittheilung noch als gesonderte Kunst bestehen kann, und ist in der That zu glauben geneigt, dass sie als blosser negativer Ausgangspunkt gedient hat und dass ihre angebliche Begründung auf die Dialektik vielmehr eine Auflösung in dieselbe ist.

Dennoch wird diese Auffassung durch die Construction des zweiten Abschnittes zurückgewiesen. Nachdem im ersten Theile desselben (p. 259. E. — 274. B.) von der Natur des Redens gesprochen und eine wahre Redekunst aufgezeigt ist, wird ihr zweitens die Anwendbarkeit der Schriftstellerei, aber nicht mit gleicher Allgemeingültigkeit, sondern lediglich vom Standpunkte des Lehrers und der Schule [14]) gegenübergestellt und wiederum gegen diese der mündliche dialektische Unterricht als der weit vorzüglichere hervorgehoben, eine Incongruenz, die sich übrigens nicht nur durch die nachherige Anwendung auf *jede* geschriebene Rede (p. 277. D. E.) hebt, sondern die auch desshalb schon unvermeidlich ist, weil Platon nur die philosophische Schriftstellerei anerkennt und nach dieser Seite hin die Rhetorik in der That verwirft. So dient jene scheinbare Incongruenz zugleich

13) A. a. O. S. 132 f.
14) *Krische* a. a. O. S. 120. 123 f.

zum künstlerischen Mittel, um die wahre Schriftstellerei nicht bloss der voraufgehenden ächten Rhetorik gegenüberzustellen, sondern ihr auch in der eigentlichen philosophischen Mittheilung durch die Rede ein zweites Gegenbild zu geben, so dass sie passend zwischen Beides in die Mitte tritt.

Was also die Dialektik für die Schule, das ist die wahre Rhetorik für die Laien, sie ist die Dialektik in ihrer praktischen Anwendung auf alle Kreise des bürgerlichen Lebens.

Dass dann zweitens die Gesprächsform dem philosophischen Vortrage mindestens angemessener ist und sich somit noch ein formeller Unterschied von der Rhetorik und ihrer fortlaufenden Rede ergiebt (s. oben *Nitzsch*), wird wenigstens bestimmt genug angedeutet. Hebt es Platon als Vorzug der mündlichen Rede hervor (p. 276. E.), dass sie sich selbst und ihrem Urheber zu helfen wisse, so führt dies mindestens auf eine Art des Vortrags, bei welcher es jedem Anwesenden erlaubt war „ihn mit Fragen und Einwendungen zu unterbrechen, um keinen Gegenstand eher zu verlassen, als bis er gewiss sein konnte, ihn bis zur völligen Anschaulichkeit und Ueberzeugung erschöpft zu haben" [15]). Wenn aber gar durch den Eros „der Lehrende in der Wechselwirkung mit dem Lernenden erst gleichsam sich seiner selbst, seiner eigenen Lehren und Ueberzeugungen bewusst wird" (p. 252. E. f.), so werden dadurch geradezu die Grundzüge der sokratischen Mäeutik adoptirt [16]).

So hat allerdings neben der Dialektik auch die Rhetorik an diesem Dialoge Antheil und die Ansichten von *Hänisch* und *Nitzsch* eine relative Geltung, doch ist dieser Antheil keineswegs ein gleichberechtigter. Mittelpunkt und Endzweck des Gespräches bleibt die Dialektik, ihr Trieb und ihre Methode, eben damit aber auch die Abgrenzung ihres Gebietes im Bereiche der mündlichen und schriftlichen Darstellung, dergestalt dass die wahre Rhetorik eben so sehr von ihr geschieden, als ihr doch andererseits wieder unterworfen und somit auch die Sphäre der letzteren abgezweigt wird. So ist dieselbe zwar noch nicht selber Dialektik, aber — und hier eignen wir uns auch *Hermanns* Anschauung an — wohl kann sie zu ihr als Vorstufe dienen, wie die Schönheit, welche ja auch *ihr* Ziel ist, zur Wahrheit; auch

15) *Hermann* a. a. O. I, S. 79.

16) *Krische* a. a. O. S. 82. — Gerade in je unmittelbarere Beziehung man den Phädros zu Platons eignen Lehrvorträgen in der Akademie setzt, desto sicherer muss man auch diesen ursprünglich die sokratisch-mäeutische Form beilegen. Je weiter man dagegen die Abfassung des Phädros zurückverlegt, desto mehr wird man dies Alles zunächst nur auf den sokratischen Unterricht beziehen, mit dessen Grundsätzen damals noch die Platons zusammenfallen, wogegen wir für seinen eigenen späteren Lehrvortrag auf eine grössere Befreiung von denselben aus seinen späteren Dialogen zurückschliessen können. Dies gegen *Hermann* Gesammelte Abhandlungen, Göttingen 1849. S. S, 288 f.

die wahre Redekunst ist ein Werk des Eros, und je unmittelbarer die individuelle Liebe hier noch mit dem Triebe philosophischer Gedankenerzeugung zusammenfällt (s. u.), desto weniger werden auch die gemeine Liebe und die falsche Rhetorik, welche als Vehikel dienen, von einander zu trennen sein, so sehr sie auch in der Erscheinung aus einander treten mögen: man sieht dies so recht an der Rede des Lysias, welche scheinbar die gemeine Liebe verwirft, aber nur um sie durch ein Versteck in noch viel gemeinerer Gestalt wieder hineinschlüpfen zu lassen [17]) — wobei wir aber jetzt nicht mehr mit *Hermann* sagen können, dass beide Theile des Gesprächs sich nicht aus einander erklären.

An sich würde sogar eine organische Auffassung des Phädros nicht unmöglich sein, auch wenn man vielmehr die Dialektik im Interesse der Rhetorik betrachtet sehen wollte, allein eine solche Betrachtung würde wohl für einen philosophischen Rhetor, nicht aber für einen Philosophen von Fach angemessen sein und wird für den letztern namentlich durch das Auftreten der Rhetorik als Vorstufe der Dialektik ausgeschlossen.

Was nun endlich das oben berührte Resultat hinsichtlich der Schriftstellerei betrifft, so mag es befremdend erscheinen, aber aus der wiederholten Beschränkung derselben auf Erinnerung für den Wissenden (p. 275. B. 276. D. 278. A.) lässt sich kein anderes als die Verwerfung aller nichtphilosophischen Schriftdarstellung gewinnen. Wenn aber Platon eine solche Erinnerung für den Eingeweihten auch der bloss zur Ueberredung abgefassten, d. h. nicht auf Dialektik beruhenden Rede und Schrift zugesteht (p. 277. E. f.), so will er sie dadurch schwerlich mit der philosophischen Schriftstellerei in gleichen Rang setzen, vielmehr begründet sich die Erinnerung, welche *sie* dem Philosophen geben kann, gewiss nur auf den Gegensatz und zugleich auf die zufällig in ihr liegenden Keime des Wahren, ähnlich wie die falsche Rhetorik überhaupt dem Platon für seinen Phädros einen äusseren Anstoss und Anknüpfungspunkt gegeben hat.

Nach *Krisches* überaus gründlicher und scharfsinniger Analyse würde es übrigens Eulen nach Athen tragen heissen, wenn wir noch einmal eine genauere Zergliederung des Einzelnen vornehmen wollten [18]). Wir wenden uns lieber sogleich der Beantwortung der Frage zu:

17) *Krische* a. a. O. S. 24 f.

18) Nur kurz seien hier die wenigen Punkte, in welchen ich von ihm abweiche — so fern sie nicht im weiteren Verlaufe des Textes berücksichtigt werden können — bemerkt. — In dem Urtheil des Sokrates über die lysianische Rede p. 234. D. ff. vermag ich nicht eine aus drei Gliedern bestehende Steigerung, noch weniger dessen Begründung auf die folgende Gliederung des Technischen in *διάθεσις* und *εὕρεσις* zu erkennen. Denn da in p. 234. E. das Subject zu *ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν κ. τ. λ.*

nicht in ὅτι σαφῆ — ἀποτετόρνευται, sondern in ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος κ. τ. λ. liegt, so kann man zunächst nicht sagen: „der künstlich gedrehte Ausdruck war ihm entgangen" (*Krische* S. 31.). Dann aber kann auch das folgende τοῦτο δὲ (p. 235. A.) nicht auf τῷ ῥητορικῷ zurückgehen, „das Rhetorische wie es sich in dieser Rede findet, glaubte ich, würde Lysias selbst nicht für hinreichend halten," denn im Folgenden ist nur von der Mangelhaftigkeit des *Inhalts* die Rede. Man müsste denn mit *Stallbaum* erklären: „ich glaubte, dass selbst Lysias nicht alles Gewicht auf das Rhetorische, sondern auch einiges auf den Inhalt legen würde"; aber καὶ δὴ ist meines Wissens nicht adversativ, sondern steigernd, und αὐτὸν Λυσίαν würde in diesem Sinne den Lysias *von vorne herein* so herabsetzen, wie es bei dem Zwecke einer unbefangenen Würdigung nicht Platons Absicht sein kann. Es muss vielmehr αὐτὸς Λυσίας so viel heissen, als „Lysias selbst, der doch die Rede verfasst hat", τοῦτο δὲ bildet einen Gegensatz gegen τῷ ῥητορικῷ und ist mit *Ast* auf τὰ δέοντα εἰρηκότος zurückzubeziehen. Dem widerspricht nicht der Gegensatz der Worte τοῦτο ἐγώ σοι οὐκέτι οἷός τε ἔσομαι πείθεσθαι (p. 235. B.) gegen das εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σήν, denn τὰ δέοντα kann die blosse Richtigkeit der Gedanken bezeichnen, welche Sokrates ironisch allerdings zugestehen will (bei der Ironie dieses Zugeständnisses steht das τοῦτο δὲ οὐδὲ αὐτὸν ᾤμην Λυσίαν κ. τ. λ. nicht im Wege) und die ja die Oberflächlichkeit nicht ausschliesst, wogegen er die Tiefe der Gedanken und erschöpfende Darstellung ihm durchaus absprechen muss. — Die ganze Kritik erstreckt sich also nur auf den Mangel an *Erfindung*.

Unrichtig ist die Disposition der ersten sokratischen Rede angegeben (S. 37), es ist vielmehr folgende: I. für die Zeit des Liebens: 1) Verderblichkeit des Liebhabers: a) für den Geist, b) für den Körper, c) für das Besitzthum des Geliebten; 2) Widrigkeit im täglichen Umgange; II. nach dem Aufhören der Liebe: 3) Treulosigkeit desselben. Man vgl. nur p. 240. E.

Eben so vermag ich in p. 244. E. eine Darstellung des telestischen Wahnsinns auch an andern, als mit den Uebeln behafteten Personen und besonders einen Hinweis auf die Agyrten nicht zu finden (S. 46 f.).

Dass die Selbstbewegung der Seele sich aus dem Schlusse ergebe, was Andern Bewegung leihe, müsse selbst bewegt sein (S. 49.), sagt Platon nicht nur nicht, sondern er sucht einen ganz andern, empirischen Grund hiefür auf: jedem beseelten Körper komme die Bewegung von innen (d. h. scheinbar aus sich selbst, in Wahrheit aber aus der ihm einwohnenden Seele, vgl. p. 246. C. σῶμα . . . . αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης — nämlich τῆς ψυχῆς — δύναμιν), jedem unbeseelten von aussen. — Uebrigens enthält diese Stelle (p. 245. C. — 246. A.) eigentlich zwei Unsterblichkeitsbeweise — aus der Selbstbewegung der Seele und aus ihrer Bestimmung als Princip der Bewegung — denn schon vor p. 245. D. ist, so fern wir nur hinzusetzen, dass die Seele eben das Sichselbstbewegende sei, ihre Unsterblichkeit nachgewiesen.

In den Abstufungen der verschiedenen Lebensberufe p. 248. D. E. ist schwerlich alles Einzelne ernsthaft zu nehmen (S. 65.), so z. B. der χρηματιστικός im dritten, der δημιουργικός im siebten Grade, obwohl doch die Letztern gewiss auch χρηματιστικοί sind, ferner die niedrige Stellung der Dichter, die wenigstens ihrem hohen Range im Symposion nicht entspricht: liesse sich ihre Verweisung hinter Aerzte und Gymnastiker noch daraus erklären, dass sie es nicht, wie diese, mit den wirklichen sinnlichen Gegenständen, sondern nur mit deren Abbildern zu thun haben, so müsste sie nach demselben Grundsatz auch den Landleuten und Handwerkern nachstehen, und der Rang der Wahrsager lässt sich auch so nicht erklären. Vgl. *Schleiermacher* a. a. O. S. 81. *Zeller* Philos. der Griechen II, S. 282. Anm.

II. Kann man aus der Anlage des Phädros auf seine äussere Bestimmung schliessen?

Nur als das Antrittsprogramm von Platons Lehrthätigkeit in der Akademie soll, wie man behauptet [19]), der Phädros begriffen werden können. Denn wenn man ihn vielmehr an die Spitze seiner Werke stelle, so verfalle man in den Widerspruch, dass er den Anfang über Philosophie zu schreiben mit dem Nachweis machte, über Philosophie zu schreiben nütze sehr wenig [20]). Allein

Etwas genauer hätte ich die Stelle p. 256. E. erörtert gewünscht (S. 89.). Der Nichtliebende der lysianischen Rede war schon früher gleichfalls als sinnlicher Liebhaber (im Anfange des ersten sokratischen Vortrags) entlarvt worden und nur als schlauer denn die übrigen: er ordnet die sinnliche Liebeslust der Berechnung des äusseren Nutzens unter, er „verdünnt sie durch sterbliche Besonnenheit." Das Verhältniss, die οἰκειότης, zu einem solchen Liebhaber ist also auf eine egoistische Berechnung der gegenseitigen Vortheile gegründet, wobei natürlich der eine Theil dem anderen nur so viel an äussern wie an höhern Gütern zukommen lässt, als dem eigenen Nutzen entspricht (φειδωλόν). So erzeugt ein solches Verhältniss schmutzige Eigensucht und niedrige Gesinnung, lähmt also den höheren Aufschwung der Seele und fesselt sie an das Irdische.

Auch was über die Vorbereitung des zweiten Theils durch den Mythos von den Cicaden p. 259. B. — E. gesagt wird (S. 94—97.) enthält zwar alles Nöthige in sich, doch wird eine bestimmtere Anwendung nicht überflüssig sein. Man bedenke, dass die Redelust des Phädros schon oben ganz ernsthaft als Anknüpfungspunkt der zweiten sokratischen Rede gebraucht ward. Allerdings liegt nun im Mythos ein stark ironisches Element, indem die gesanglustigen Cicaden als Bild nicht bloss des redelustigen Phädros, sondern auch der redeseligen Athener überhaupt dienen, zugleich aber ein durchaus ernsthaftes, besonders in der Erwähnung der vier Musen. Wenn alles sokratische Philosophiren eine Wechselwirkung zwischen Lehrendem und Lernendem voraussetzt (vgl. *Krische* S. 82.), so muss die Hör- und Redelust, so fern sie nur auf die wirkliche Erforschung des Wahren geht — den vier philosophischen Musen dient — ein wahrhaftes Moment des Eros sein (s. oben *Ruge*) und konnte wohl den Anknüpfungspunkt hergeben; wogegen sie durchaus verwerflich ist, so fern sie in Geschwätzigkeit ausartet und nur die mühelose sinnliche Lust im Auge hat. Wie trefflich wird somit hiedurch die Untersuchung darüber eingeleitet, *wann* das Reden und Schreiben löblich, wann verwerflich sei!

Die Parallele des dreifachen Lebens der Cicaden mit dem dreimaligen leiblichen Dasein der philosophischen Seelen (S. 96.) kann ich hier gleichfalls nicht zugeben, die letzte Form des Cicadenlebens ist vielmehr eine körperlose.

19) *Socher* a. a. O. S. 301. 307 f., *Stallbaum* Prolegg. S. XXI f. De primordiis Phaedri S. 27—30. *Hermann* a. a. O. I, S. 514. *Schwegler* Gesch. der Phil. S. 41.

20) *Socher* a. a. O. S. 320. *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 27. *Schleiermacher* selbst, meint *Stallbaum*, habe diese Schwierigkeit gefühlt und habe daher p. 274. B. nur auf den Vorzug der philosophischen Dialoge vor den zusammenhängenden schriftlichen Reden bezogen. Nach

wenn dies wirklich ein Widerspruch ist, so bleibt wenigstens auch bei der eben vorgetragenen Ansicht noch ein ähnlicher stehen, so fern doch Platon jedenfalls nach dem Phädros noch eine Reihe von Werken geschrieben hat. Der ganze Einwand wäre nur dann zutreffend, wenn dieser angebliche Widerspruch bei der Anlage des ganzen Werkes sich hätte vermeiden lassen. War es aber einmal der Zweck desselben das Gebiet der Dialektik nach Inhalt und Darstellungsform zu verzeichnen, und gab dabei Platon einmal der mündlichen Mittheilung entschieden den Vorzug, so musste er es auch eingestehen, dass er durch seine Schriftstellerei sich nur ein Verdienst von untergeordneter Art werde erwerben können; wenigstens würde er eine seltsame Anwendung von den in seinem Buche ausgesprochenen Grundsätzen (p. 273. E. f.) gemacht haben, wenn er dies Geständniss aus Furcht, den Eindruck seiner Werke beim lesenden Publicum zu schwächen, unterlassen hätte. Nehmen wir nun noch hinzu, dass jene Gegenüberstellung des Redens und Schreibens vom Standpunkte des Lehrers geschieht, so ist zwar bei der Einkleidung der platonischen Dialogen die Beziehung hievon auf *Platons* Lehrthätigkeit nicht unmöglich, wahrscheinlicher aber die auf des *Sokrates*, weil derselbe im Phädros vorzugsweise mit historischer Treue behandelt ist[21]). Dann aber ist die schriftstellerische Wirksamkeit Platons im Gegensatze gegen die des Sokrates zu fassen, und jede Schwierigkeit hebt sich, wenn man annimmt, dass der noch frisch begeisterte Schüler seinem Meister die grosse und anregende, sich selbst nur die untergeordnete und nachhelfende Wirksamkeit beimisst[22]).

Aus der blossen Composition des Werkes, an sich betrachtet, lässt sich also auf die Abfassungszeit und die Stellung desselben in der Reihe der platonischen Dialogen noch durchaus kein sicherer Schluss ziehen, vielleicht aber wird wenigstens der Weg dazu gebahnt durch eine

meiner Auffassung sagt indessen *Schleiermacher* Uebers. I, 1, S. 17 ff. nur, dass die Dialogen *weniger* als die fortlaufende Darstellung, nicht, dass sie *überhaupt nicht* von dem Mangel aller Schriftstellerei betroffen würden, obgleich auch *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 347 ff. Ges. Abhh. S. 286. das Letztere behauptet.

21) *Krische* a. a. O. S. 15—20., von dem es freilich zu viel behauptet ist, dass Sokrates in *keinem* andern Dialog so treu gehalten sei. Auch dürfte es sehr von dem Bilde abhängen, welches man sich von Sokrates gemacht hat, und von der Auctorität, welche man dem Xenophon in dieser Beziehung beilegt, ob man auch die Bemerkung p. 270. C., dass man die Natur der Seele nicht ohne die des Ganzen begreifen könne, zu diesen ächt historischen Zügen rechnen will.

22) Vgl. auch *Krische* a. a. O. S. 124 f. und oben Anm. 16.

III. Zusammenstellung mit Gastmahl und Phädon.

Weil das Gastmahl gleich dem Phädon von der Liebe handelt, so hat *Stallbaum* [23]) daraus sofort geschlossen, dass beide Werke in der innigsten Verbindung ständen. Allein so unmittelbar folgt dies keineswegs. Wenn ein Schriftsteller einem schon einmal von ihm behandelten Gegenstande noch ein zweites Werk widmet, so hat er ihn entweder zuerst *absichtlich* nur von der einen Seite dargestellt oder aber er hat *unbeabsichtigte* Lücken auszufüllen oder gar Irrthümer zu berichtigen. Nur im erstern Falle gehören beide Schriften demselben Gesichtskreise des Verfassers, im zweiten aber einem engeren und einem erweiterten an. Dass nun hier gerade das Letztere der Fall sei, ergiebt sich ziemlich sicher schon daraus, dass Symposion und Phädon die beiden einzig möglichen Seiten philosophischen Strebens vollständig und mit durchgreifender organischer Beziehung auf einander darlegen. Oder sollte vielleicht zu dem werdenden Philosophen des Gastmahls und dem vollendeten des Phädon noch ein dritter *beginnender* des Phädros hinzutreten? *Socher* [24]) wenigstens erblickt im Gastmahl nur die weitere Entwicklung des Philosophems über reine Seelenliebe aus dem Phädros: jenes fährt einfach da fort, wo dieser aufgehört hatte, bei der Liebe zum einzelnen Schönen. Wenn nur nicht dem Phädros ein höherer Standpunkt überhaupt noch fremd wäre, oder wenigstens die sittliche Knabenliebe mit dem Erfassen der Idee noch unmittelbar zusammenhinge! [25]) so dass, wenn Symp. p. 210. A. das Verliebtsein in Einen als Sache des Jünglings geschildert wird, man sogar *Schleiermacher* [26]) nicht abstimmen kann, wenn er hierin den Phädros geradezu als ein Jugendwerk bezeichnet sieht. Ueberhaupt aber werden hier nicht die Anfangsgründe, sondern das ganze Gebiet der Dialektik, so weit es Platon auf seinem damaligen Standpunkte übersah, verzeichnet [27]). — Durch die obige Erörterung ist übrigens auch *Stallbaums* [28]) Auffassung beseitigt, nach welcher im Phädros aus der göttlichen Liebe die irdische abgeleitet, im Symposion umgekehrt von der letztern zur erstern aufgestiegen wird.

Nicht anders stellt sich die Sache, wenn wir vornämlich die *polemische Seite* des Phädros ins Auge fassen. Auch im Sym-

23) Prolegg. ad Phaedr. S. XX f. De primordiis Phaedri S. 41. Prolegg. ad Symp. S. 39 f.
24) A. a. O. S. 334.
25) Phaedr. p. 248. D. 249. A. *Zeller* a. a. O. II, S. 169. Anm. 1. *Krische* a. a. O. S. 71.
26) Einleitung zum Gastmahl, Uebers. II, 2, S. 381.
27) *Krische* a. a. O. S. 132. Genaueres s. u.
28) Prolegg. ad Symp. S. 40.

posion schweigt die Polemik gegen die sophistische Redekunst nicht, aber während der Phädros sie eben so ausführlich theoretisch bekämpft, als praktisch zu überbieten sucht, verschwindet dort nicht bloss das Erstere vollständig, sondern die Polemik tritt auch der Anlage des Gespräches gemäss ganz in die Machinerie zurück [29]), so dass sie recht eigentlich wie eine abgethane Arbeit der Vergangenheit erscheint, die nur noch in ihren Wirkungen auf die Gegenwart fortdauert und die Gebilde derselben aus ihrem Schosse hervortreibt. Daher üben denn auch die Redner des Gastmahls selber die Kritik an einander und nicht Platon an ihnen aus, und zwar auch sie weniger durch directe Polemik, als durch die Stellung, in welche ihre Ansichten von selbst zu einander treten, so dass man erst von hier aus vollständig begreift, warum die gegenseitigen Beziehungen ihrer Reden nur so leise angedeutet sind. Die verschiedenen nichtphilosophischen Standpunkte lösen sich wie ohne Zuthun des Schriftstellers von selbst an einander auf, jedoch nicht in ein blosses Nichts, wie im Phädros — wo die lysianische Rede als „ein reines Muster" erscheint, „wie eine Rede nicht beschaffen sein solle" [30]) — sondern in eine organische Stufenfolge der allmälig aufkeimenden Wahrheit. Wie viel ruhiger, objectiver, unbefangener ist hier Alles gehalten!

Ein weit entschiedneres Resultat ergiebt sich aber aus der *methodischen Seite.* Jene dialektische Methodik, welche Phädros erst zu gewinnen bemüht ist, geschweige denn dass er sie schon ganz zu verwirklichen vermöchte, mit welcher Virtuosität wird sie nicht im Gastmahle besonders in der Rede der Diotima geübt! Welch eine Entwickelungsreihe muss zwischen *dem* Philosophen, welcher im Phädros den Mythos als Aushülfe zu gebrauchen eingesteht, weil er des begrifflichen Verfahrens noch nicht vollkommen mächtig sei (p. 246. A.) [31]), ja der sogar alles auf dem mythischen Wege Gewonnene, d. h. die Fundamentalsätze seiner ganzen Philosophie noch nicht als etwas Gesichertes gelten lassen, sondern nur die Erkenntniss des Methodischen als festen Gewinn betrachten will (p. 265. B. — D.) [32]), welche Entwickelungsreihe, sage ich, muss zwischen diesem Philosophen und dem liegen, welcher im Gastmahl mit eben jener mythischen Form ein so freies künstlerisches Spiel treibt und sie vollkommen durchsichtig für den Gedanken zu machen

29) *Stallbaum* eben da S. 39 f.
30) *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 522.
31) *Krische* a. a. O. S. 51—54.
32) Wie richtig sagt daher *Schleiermacher* (Uebers. I, 1. S. 67), „dass in dieser Darstellung der Philosophie das Bewusstsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des philosophischen Stoffes"! — Damit erledigen sich die psychologischen Einwendungen von *Hermann* a. a. O. I, S. 378.

weiss, ja der ungefähr dieselbe Rolle, welche er im Phädros noch selber spielt, hier dem Aristophanes zutheilt! Dort Alles dämmernd, ahnungsvoll, gährend, hier Alles klar, bewusst, ruhig!

Wie stark ist aber auch Platons Bewusstsein über die zurückgelegte Entwicklung! In welcher veränderten geistigen Atmosphäre befinden wir uns nicht, wenn dort Sokrates mit der grössten historischen Treue geschildert und so, da er als Gesprächsleiter erscheint, der platonische Standpunkt im Wesentlichen mit dem sokratischen zusammengeworfen wird, und wenn im Symposion und Phädon dagegen unzweifelhafte Andeutungen gegeben werden, dass eine solche Treue hier nicht zu erwarten sei, wenn Platon dort sein eigenes Verdienst ganz gegen das seines Lehrers zurücksetzt, hier dagegen das Bewusstsein in der Theorie über seinen Meister hinausgegangen zu sein ausspricht, wenn er endlich im Phädon die Lehre der Pythagoreer, welche im Phädros (p. 274. A.) noch als *σοφώτεροι ἡμῶν* erscheinen, zu einem Momente seines eigenen Systemes herabsetzt!

Hinsichtlich des *eigentlichen philosophischen Gehaltes* im Einzelnen tritt zunächst der erwähnte Unterschied in der Auffassung der *Liebe* entgegen. Eben dieses Unterschiedes wegen können wir nun freilich von *Hermanns* [33] Zugeständniss, dass der Phädros die Trennung von geistiger und sinnlicher Liebe schroffer festhalte, keinen Nutzen ziehen, vielmehr findet eben wegen jenes unmittelbaren Zusammenfallens der sittlichen Knabenliebe mit dem philosophischen Triebe noch gar keine rechte Trennung zwischen der Neigung zu dem *körperlich* und der zu dem *geistig* Schönen Statt. Diejenige Schönheit, welche die Erinnerung an das Urbild erweckt, wird ausdrücklich als die körperliche bezeichnet (p. 250. D. — 251. B.), dennoch ist es wiederum vielmehr das Bewusstsein geistiger Zusammengehörigkeit, was den Liebenden zum Geliebten hinzieht, indem Beide in der Präexistenz zum Gefolge desselben Gottes gehörten [34]. Man möchte auch in dieser Beziehung sagen, Platon stehe hier noch auf demselben Standpunkte, wie Aristophanes im Gastmahl. Der Gegensatz aber der gemeinen, nur auf Sinnengenuss berechneten Liebe, wie sie die lysianische und reiner die erste sokratische Rede schildert, und der berechtigten und wahren zieht sich ja eben so durch das Symposion hindurch, womit es auch wohl zusammenstimmt, wenn Pausanias, der hier zuerst diese Scheidung eines falschen und wahren Eros, freilich in höchst unvollkommener Gestalt, geltend macht, mit directem Bezug auf den Phädros erklärt (Symp. p. 182. A.), nur jener gemeine Liebhaber habe jenen Schimpf auf die Liebe gebracht, dass man sogar

33) A. a. O. I, S. 522.

34) S. p. 252. C. ff. mit *Krische* a. a. O. S. 81, auch p. 255. A. (ὁ ἐρώμενος) καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος (nämlich τῷ ἐρῶντι) und dazu *Stallbaum*, auch *Krische* a. a. O. S. 85.

wagen könne zu behaupten, es sei verwerflich dem Liebenden zu willfahren. Denn einerseits wirft er hinsichtlich des Liebenden eben so Falsches und Wahres frivol durch einander, wie Lysias hinsichtlich des Nichtliebenden [35], und jener ist bei ihm eben so gut der verkappte und schlaue sinnliche Erotiker, wie dieser beim Lysias, andererseits steht dennoch jener Tadel des lysianischen Standpunktes ihm zu, weil er nach der verschiedenartigen Anlage beider Gespräche trotzdem eine positivere Stellung einnimmt.

Nur so viel ist von jener Behauptung *Hermanns* allerdings wahr, dass die niedrigste Stufe der berechtigten, aber unphilosophischen Liebe im Gastmahl, der Trieb nach Kinderzeugung, im Phädros gar nicht erwähnt wird. Dies ist aber auch sehr natürlich, da dieses Gespräch eigentlich gar keine andere berechtigte Liebe, als die philosophische anerkennt, eben weil die geistige Knabenliebe zugleich schon der philosophische Trieb ist. Wiederum vermag es sich freilich auf diesem rein idealistischen Standpunkte nicht zu erhalten, und so wird doch wieder auch eine Liebe, nicht ganz rein von sinnlicher Beimischung (p. 256. C. — E.), eine Liebe auch unter denen zugestanden, welche einst im vorirdischen Leben zum Zuge eines andern Gottes, als des Zeus, des Gottes der Weisheit, gehörten (p. 252. C. 253. B. C.). Da nun zu ihnen Krieger, Staatsmänner, Dichter gerechnet werden und mit jener von Sinnlichkeit nicht ganz freien Liebe ein unphilosophisches, aber doch ehrliebendes Leben (δίαιτα φιλότιμος) verbunden erscheint, so ist dies allerdings ein Analogon zu jener Anordnung im Gastmahl, wo der Zeugungstrieb der Staatsmänner und Dichter auf der Ehrliebe und dem Eiferartigen der Seele beruht, doch ist dasselbe theils eben nur durch einen innern Widerspruch ins Leben getreten, theils bleibt es auch hier bei den rein persönlichen Verhältnissen stehen, und Jeder wird fühlen, dass die Zusammenwürfelung des kriegerischen, politischen, musischen Triebes mit dem subjectiven Liebesgefühle noch incongruenter ist, als das Zusammenfallen des letztern mit dem philosophischen Triebe. — So lässt es sich denn auch in gewissem Sinne rechtfertigen, wenn *Hermann* [36] die Stufenleiter der Diotima mit den vier Arten des Wahnsinns zusammenstellt, obwohl nach Platons eigentlicher Intention dort die verschiedenen Stufen unter den allgemeinen Liebesbegriff, hier vielmehr der letztere selbst unter den allgemeineren des Wahnsinns subsummirt werden soll, ja dabei die Anerkennung der ersten drei Arten nur vorläufig ist, „bloss voraufgeschickt wird, um den philosophischen Wahnsinn in Aufnahme zu bringen" [37].

35) *Krische* a. a. O. S. 24 f.
36) A. a. O. I, S. 523.
37) *Krische* a. a. O. S. 45.

Ueberall zeigt sich also auch hier Widerspruch, unklare Ahnung und Gährung im Gegensatz gegen die ruhig organisirende Objectivität des Symposions.

Mit dem Obigen hängt es auch zusammen, dass der Phädros gar nicht zu einem eigentlichen Begriffe der Liebe kommt, dass das Wesen des Eros als des schöpferischen Triebes, diese Grundbestimmung des Gastmahls, wohl geahnt [38]), aber nicht ausgesprochen wird. Auch kann ich es *Zeller* [39]) nicht zugeben, dass sich der Phädros bestimmter über das Ziel der Liebe, die Anschauung der Idee in ihrem irdischen Abbild, aussprechen sollte; das Symposion erklärt die reine Anschauung und Erkenntniss des Urschönen entschieden für das Motiv und Ziel des ganzen Liebesprocesses.

IV. Fortsetzung. Specielle Vergleichung mit dem philosophischen Standpunkte des Phädon.

Ob nun aber diese grosse und unleugbare Kluft zwischen Phädros und Symposion wirklich durch alle jene Bücher auszufüllen ist, welche *Schleiermacher* und seine Nachfolger dazwischen eingeschoben haben?

Zunächst bietet hier wiederum das *Methodische* ein wichtiges Moment zur Beurtheilung. Ganz abgesehen von dem eigenthümlichen Charakter des Mythos im Gastmahl, beschränkt Platon später (Tim. p. 59. C. vgl. p. 34. C. 72. D.) die mythische Behandlung auf das Wahrscheinliche, wogegen die im Phädros gelieferte Beschreibung ausdrücklich der philosophischen Wahrheit dienen soll (p. 247. C.), so dass also eine zwiefache Gestaltung der mythischen Darstellung bei unserm Philosophen zu unterscheiden ist, die frühere, wo er Manches nur in dunkler Ferne erblickt, wo er die Begriffe noch nicht in reiner Form auszuprägen vermag, weil er noch nicht fest ist in den Operationen der Vernunft, die spätere da, wo es überhaupt kein festes Wissen giebt [40]). Wenn aber *Nitzsch* [41]) leugnet, dass Platon zuerst das in mythischer Hülle dargestellt habe, was er nachher dialektisch entwickelt, so ist übersehen, dass hier im Phädros die Ideenlehre selbst, dazu die drei Theile der Seele — die Platon freilich nie zu einer *vollständigen* dialektischen Entwicklung gebracht hat — die bestimmte Zahl der einzelnen Seelen, die ἀνάμνησις, ja der ἔρως selber nur als Bestandtheile des Mythos erscheinen, und dass allein die Erörterung über Begriff und Ewig-

38) *Ruge* a. a. O. bes. S. 90. 92.
39) A. a. O. II, S. 168.
40) *Krische* a. a. O. S. 51 ff., dessen eigene Worte ich meist gebrauche.
41) A. a. O. S. 9.

keit der Seele in streng dialektischer Form auftritt[42]). So lange daher nicht Stellen nachgewiesen sind, in welchen auch das hier dialektisch Behandelte noch in mythischer Einkleidung sich darstellt, wird *Schleiermacher*[43]) auch darin Recht behalten, dass dieser Mythos „der Grundmythos ist, aus welchem alle folgende, die in das Ganze der platonischen Philosophie eingreifen, sich entwickeln, so dass je länger je mehr von seinem Gehalt aus dem Mythischen in das Wissenschaftliche übergeht, das Uebrige aber immer anspruchloser und lebendiger mythisch ausgebildet wird."

Offenbar gehören nun die Mythen nicht bloss im Phädon, sondern auch im Politikos in die zweite Classe der mythischen Darstellung, und wer wird überdem glauben können, dass Platon nach der im Sophisten und Parmenides gemachten Anwendung noch Ungeübtheit in der dialektischen Methode vorschützen werde!

Dazu kommen zwei Abweichungen in der philosophischen Lehre. Einmal nämlich ist im Phädros die ganze Seele unsterblich[44]), wogegen der Politikos (p. 309. C.) einen göttlichen und einen thierischen Theil derselben unterscheidet[45]), und wenn es auch vielleicht nicht ohne Grund bestritten ist[46]), dass die Abfassung des letzteren Gespräches gleich auf die des Sophisten gefolgt sei, so dass es wohl gar als zweifelhaft erscheinen kann, ob es überhaupt früher als der Phädon zu setzen ist, so gehören doch beide Werke demselben philosophischen Gesichtskreise an, und es wird daher auch der entscheidende Schlussbeweis des Phädon auf das *vernünftige* Seelenwesen zu beschränken sein, wie dies von dem vierten der dortigen Beweise, eben

42) *Krische* a. a. O. S. 48.

43) Einleitung zum Phädros, Uebers. I, 1, S. 79.

44) So fern unter den beiden ungleichen Rossen des Seelengespanns, welche p. 246. A. B. mit zur unsterblichen Seele zählen, das *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* verstanden werden. Dagegen glaubt freilich neuerdings *Hermann* Gött. Winterkatal. 1850—51. S. 9—11., dass zum *λογιστικόν* ausser dem eigentlichen *νοῦς* noch andere untergeordnete Theile (z. B. Vorstellung und Empfindung, obwohl schon *Zeller* a. a. O. II, S. 371. erinnert hat, dass die letztere Tim. p. 77. B. vielmehr zum *ἐπιθυμητικόν* gehört) zu rechnen und unter den beiden Rossen begriffen seien. Allein könnte man sich dies bei den Seelen in der Präexistenz noch gefallen lassen, wollte man auch darüber hinwegsehen, dass nur von der Anbildung des Körpers durch das Herabsinken ins irdische Dasein gesprochen wird (p. 250. C.), so wird doch in diesem letztern selbst nicht bloss das edle Ross als *τιμῆς ἐραστής*, das unedle als *ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος* bezeichnet (p. 253. D. E.), sondern das letztere treibt auch den Liebhaber zum Streben nach dem sinnlichen Genusse des Lieblings (p. 254. 255. E. ff.), ist also offenbar das *ἐπιθυμητικόν*.

45) *Zeller* a. a. O. II, S. 271. Anm. 2.

46) *Schleiermacher* Uebers. II, 2, S. 251. *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 500 ff.

weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, sich von selbst versteht. Ist der Staatsmann aber wirklich früher als der Phädon, so folgt sogar mit mathematischer Sicherheit, dass er dann nicht zugleich früher sein kann als der Phädros, sondern dass mindestens er zwischen Beide und damit auch zwischen Phädros und Symposion treten muss.

Mit dieser Abweichung vom Phädon hängen andere zusammen, denn jedenfalls ist den beiden niederen Seelentheilen mit der Unsterblichkeit auch die Präexistenz abzusprechen, und da es dann Nichts gäbe, was die Seelen schon in diesem Zustande zum Abfall hätte verleiten können[47]), so kann überhaupt der Eintritt ins körperliche Dasein im Phädon (wie im Symposion) nicht Folge eines Abfalls sein, wie im Phädros (p. 246 ff.). Da endlich demnach die beiden niederen Seelentheile im Phädon nur durch die Verbindung mit dem Leibe entstehen, so wird mit Recht der letztere hier als die eigentliche materia peccans betrachtet, welche in jeglicher Weise den Aufschwung der Seele trübt, wogegen im Phädros derselbe allerdings als der Kerker und Strafort derselben (p. 250. C.), aber doch durchaus als machtloses, unwiderstrebendes Werkzeug in ihren Händen erscheint, welches nur dadurch, dass der begehrliche Theil sich seiner im Widerspruch gegen die beiden andern bedient, verderblich wirken, der wohlgeordneten Seele aber kein Hinderniss in den Weg setzen kann[48]).

An die Lehre vom Abfall der Seelen dürfte sich noch eine andere kleine Abweichung vom Symposion schliessen. Das Gefieder der Seele im Phädros ist nicht mit *Krische*[49]) als das Streben oder der Trieb (nach dem Idealen) zu fassen, vielmehr ist ja der Eros selbst, welcher doch das Gefieder erst heraustreiben soll, eben jenes Streben. Dem Gefieder wohnt nach p. 46. D. die Kraft bei in jene höhern Regionen emporzutragen,

47) *Zeller* a. a. O. II, S. 263. Nach *Hermann* Gött. Winterkatalog 1850—51. S. 9—11. sind freilich hieran die schlechteren Bestandtheile des λογιστικὸν (Anm. 44.) Schuld. Allein dann müsste auch im Timäos, wo allein eine solche Lehre von der Seelenbildung vorgetragen wird, der Eintritt ins körperliche Dasein als Abfall und nicht, wie doch geschieht, als allgemeines Weltgesetz erscheinen (*Zeller* a. a. O. II, S. 262 f.). Der psychologische Standpunkt im Phädros und im Timäos sind daher jedenfalls verschieden, und ob der Phädros schon eine solche Theilung auch des vernünftigen Seelenwesens kennt, ist mehr als zweifelhaft.

48) Vielleicht ist die umgekehrte Schlussfolgerung noch überzeugender: aus dem Verhältniss der Seele zum Körper im Phädon folgt die Unmöglichkeit der Präexistenz von den beiden niederen Seelentheilen, folglich auch eben so wohl die Unmöglichkeit eines Abfalls, als ihrer Unsterblichkeit und mit dem Letzteren auch die Gleichheit der philosophischen Entwicklungssphäre im Phädon und Politikos wenigstens in dieser Beziehung.

49) A. a. O. S. 55.

wo das Geschlecht der Götter haust, d. h. es ist das Symbol für die Fähigkeit zur Erkenntniss der Ideen, dasselbe also, was der Poros im Mythos der Diotima. Während nun aber der Poros auch im irdischen Dasein der Seele verbleibt und durch den Eros nur wirksam gemacht zu werden braucht, geht das Gefieder durch den Abfall verloren und muss durch den Eros erst wiedergewonnen werden.

V. Fortsetzung. Ideenlehre, Theologie und Psychologie im Phädros und Phädon.

Weit einschneidender noch ist die *zweite* Abweichung, denn sie führt sofort auf die Ideenlehre zurück. Im Phädros ist die Seele in unmittelbarer Weise Princip der Bewegung und des Lebens und die Ideen daher unbeweglich [50]), und wir haben so zwei gegen einander selbstständige Grundprincipien. Im Phädon dagegen ist sie bewegendes Princip nur als Trägerin der Idee des Lebens: so ist der eine Urgrund vielmehr in den andern aufgenommen und aufgelöst, die Ideen sind zugleich Princip der Bewegung und ermangeln derselben nicht, denn die Idee des Lebens ist eben die intelligible Bewegung selbst, wesshalb wir denn auch *Krische* nicht zugeben können, dass in ihnen platonisch eher der Grund der Unbeweglichkeit und Ruhe zu suchen sei.

Wie viel unvollendeter die erstere Gestaltung der Ideenlehre ist, springt in die Augen. Im Uebrigen werden allerdings die Ideen schon nach ihren beiden späteren Bestimmungen als Gattungsbegriffe und als Urbilder gefasst [51]), wenn aber nicht die geringste Andeutung über ihr Verhältniss zu den Dingen sich findet, so kann man dies schwerlich mit *Krische* [52]) daraus erklären, dass auch im Phädon p. 100. D. die *παρουσία* oder *κοινωνία* der Idee noch unentschieden bleibt, denn dass dem Platon im Phädros noch gar nicht das eigentliche Problem in seiner ganzen Schärfe — die Realität oder Nichtrealität der Dinge *neben* der Idee — aufgegangen ist, zeigt sich schon daraus, dass es hier eine Existenz geben kann, — ich meine die Seele — die unabhängig von der Idee und dennoch real ist. Ja, die schon besprochene problematische Fassung der Ideenlehre im Phädros (p. 245. B. — D.) bringt unmittelbar den scharfen Gegensatz gegen den Phädon ins Bewusstsein, wenn hier die Idee in der obigen Stelle, auch wenn man über ihre *παρουσία* oder *κοι-*

50) *ἀτρεμῆ* p. 250. C. und dazu *Ast* und *Stallbaum*; *Krische* a. a. O. S. 76.

51) p. 249. B. und dazu *Stallbaum*; *Krische* a. a. O. S. 70. — p. 250. A. B. und *Krische* a. a. O. S. 72.

52) A. a. O. S. 72.

νοηία noch nicht im Klaren sei, doch als das Allersicherste, das A und O der Philosophie bezeichnet wird.

Sehen wir jetzt, wie sich nach den vorstehenden Voraussetzungen die Psychologie und Theologie gestalten. Wenn die Seele Lebensprincip des Körperlichen sein soll, so kann sie nothwendig nicht in ihrer Reinheit für sich bestehen, sondern muss schlechterdings mit dem Unbeseelten verbunden sein. Dennoch will Platon die Annahme eines *ζῶον ἀθάνατον* nicht eigentlich gelten lassen (p. 246. C. D.), welches Körper und Seele auf ewige Zeiten vereinigt, noch weniger darin die Gottheit anerkennen: Gott und Weltseele fallen ihm auch hier schon nicht zusammen. Mit dieser Verwerfung des unsterblichen *ζῶον* will es nur nicht zusammenstimmen, wenn doch wieder gleich hernach (p. 246. E. ff.) die Planeten als Götter angesehen werden, denn obwohl dieser ganze Götterzug zum Schauen der Ideen nur mythisch ist, so ist es ihm doch gewiss mit jener Anschauung Ernst, da sie auch auf seinem späteren Standpunkte festgehalten wird [53]). Zugleich erscheint Zeus auch wieder als der höchste Gott, als die oberste intellectuelle Vernunft (p. 250. B. 252. C. E. 253. A.) [54]), so dass doch wieder die Trennung von Gott und Weltseele nicht recht vollzogen ist [55]). Wenn es aber heisst, das Gefieder hebe die Seele zu den höhern Regionen, wo das Geschlecht der Götter wohnt (p. 246. D.), so können hier nicht die Planetengötter gemeint sein, denn diese befinden sich ja selbst nicht in diesen höhern Regionen, sondern müssen *selbst* erst in dieselben aufsteigen, um die Ideen zu schauen, und sollte zumal noch unsere Erklärung des Gefieders als Erkenntnissfähigkeit der Ideen richtig sein, so müssen eben die Letztern die Götter dieser höhern Regionen sein, da sie ja bildlich in den *τόπος ὑπερουράνιος* versetzt werden (p. 247. C.). Es ist auch, da *zwei* ursprüngliche Principien vorhanden sind, ganz natürlich, dass die Gottheit bald mit dem einen, bald mit dem anderen derselben zusammenfällt. An einer vereinzelten Stelle p. 249. C., wo die Göttlichkeit Gottes von seiner Beschäftigung mit den Ideen hergeleitet wird, kann vielleicht überdies an eine über beiden stehende, absolute Gottheit gedacht sein [56]), deren genaueres Verhältniss zu beiden sich aber nicht einmal ahnen liesse, und die die Widersprüche des Gespräches noch um einen vermehren würde, so fern doch bereits an den Zeus alle nothwendigen Attribute dieses absoluten Gottes weggegeben sind.

53) und 54) *Krische* a. a. O. S. 57 f.

55) Daher spricht sich auch *Krische* a. a. O. S. 51. nicht genau genug aus.

56) *Hermann* Vindiciae disputationis de idea boni apud Platonem, Marburg 1839. 4. Anm. 44. Es fragt sich aber, ob doch nicht bloss Zeus, als die höchste Intelligenz, oder, da auch die andern Gottheiten von der reinen Anschauung der Ideen sich nähren, nur die Gesammtheit der Götter in zusammenfassender Einheit verstanden sei.

Platon konnte nun wiederum auch die einzelnen Götter nicht einmal als ζῶα ἀθάνατα zugestehen, denn der Sinn des ganzen mythischen Götterumzugs ist folgender: der τόπος ὑπερουράνιος ist das Gebiet der Wahrheit, dessen ursprüngliche Erkenntniss der Vernunft der vorkörperlichen Seelen nicht verschlossen war, wenn auch schon damals getrübt durch die unvernünftigen Seelenvermögen, und wenn es heisst, dass diese Seelen den Göttern folgten, so bedeutet dies die grösstmögliche Verähnlichung mit denselben [57]). Es würde aber eine seltsame Verähnlichung die zwischen den körperlosen Menschenseelen, die nur durch einen Abfall in einen Leib herabsinken, und den Planetenseelen sein, welche nothwendig und bleibend mit einem Weltkörper verbunden sind.

Auch ob die körperlosen Seelen dennoch einen Raum einnehmen, lässt sich wieder nicht bestimmt beantworten. Denn da einmal die Planeten als Götter erscheinen, so ist das ἕπεσθαι θεῷ doch wieder nicht bloss auf Gottähnlichkeit zu deuten, sondern zugleich auf ein wirkliches Leben auf diesen Gestirnen. Ueberhaupt ist das Eigenthümliche dieses Mythos, dass Manches in ihm bloss als Bild, Manches buchstäblich, Manches in beiderlei Sinne zu fassen ist. Man sieht, welche Widersprüche er einhüllt, und warum diese Form für Platon Nothwendigkeit sein musste.

Freilich sind nun überhaupt auf platonischem Standpunkte nicht alle diese Widersprüche lösbar. Auch der Phädon giebt von dem eigentlichen Wesen der Seele noch keine genauere Aufklärung, denn wesshalb sich die Idee den Dingen nur durch die Vermittelung der Seele soll mittheilen können, darüber wird gar keine, und darüber, welches genauere Verhältniss die Seele bei dieser Mittelstellung zu den Ideen einerseits und den Dingen andererseits einnimmt, nur die rein quantitative Bestimmung einer näheren Verwandtschaft mit den ersteren (p. 78. B. ff.) gegeben. Auch der Phädon weiss ferner nicht mit den gänzlich vom Leibe befreiten philosophischen Seelen zu bleiben, den weniger vollendeten aber misst er wenigstens nach dem Tode einen schattenhaften, also ätherischeren Körper bei, was ganz zu den über der Erde gelegenen ätherischen Regionen passt, die sie bewohnen sollen; er ist also hier so weit gegangen, als ihm die Grenzen seines Systems erlaubten. Ferner wird hier die Consequenz anerkannt, dass die einzelnen Seelen als Bringerinnen der Lebenskraft wenigstens zeitweise mit einem Körper verbunden werden müssen; von einem Abfall ist keine Rede mehr. Vollends an eine Verwechselung von Gott und Weltseele ist gar nicht zu denken.

Dagegen führt die Idee des Lebens oder, da Leben und

57) *Krische* a. a. O. S. 63.

Bewegung den Alten identisch sind, die intelligible Bewegung der Ideenwelt, verbunden mit der dortigen Absorbirung des anaxagorischen νοῦς durch die letztere, zu der schon im Sophisten p. 248. E. ausgesprochenen Ansicht, dass das wahrhaft Seiende nicht ohne Bewegung, Leben, Seele und Vernunft sein könne.[58]). So ist ein Philosophem, welches der Phädon im Gegensatze gegen den Phädros enthält, auch dem Sophisten schon eigenthümlich, und wenn man einmal die zeitliche Priorität des Letztern vor dem Phädon zugesteht, so schiebt er sich damit nothwendig zwischen dies Gespräch und den Phädros, und von seiner Familie, dem Theätet, Politikos, Parmenides dürfte ein Gleiches gelten, zumal da es vom Politikos auch aus einem anderen Grunde schon oben wahrscheinlich gemacht ist.

VI. Verschiedene Entwicklungsstufen der platonischen Lehre. Verhältniss des Phädros zu denselben.

Hat sonach das platonische System offenbar verschiedene Entwicklungsstadien, so ist es ein bleibendes Verdienst *Hermanns* zuerst auf deren Vorhandensein hingewiesen zu haben, obwohl ich mich weder mit seiner Methode noch eben desshalb mit seinen besonderen Resultaten befreunden kann. Zwei dieser Stadien, des Phädros einerseits, des Sophisten mit seiner Familie, Symposion, Phädon andererseits stehen schon jetzt ziemlich fest.

Ob aber der Phädros unter diesen Verhältnissen nothwendig die erste Stelle von allen Dialogen einnimmt oder ob ihm ausser den kleinern Dialogen auch Protagoras, und selbst Gorgias und Menon voraufgingen, kann jedenfalls erst eine genauere Betrachtung der Letzteren darthun. Denn selbst die richtige Bemerkung von *Krische*[59]), dass der mythische Vortrag, wie er im Phädros erscheint, dem Obigen zufolge (Abschn. IV.) die Vorstufe zur untersuchenden Methode bilde, giebt noch kein sicheres Kennzeichen. Das individuelle Leben bietet selten eine so stetige Entwicklung, dass nicht dieser mythischen Darstellung dennoch schon einzelne dialektische Versuche, namentlich in der polemischen und methodischen Grundlegung, die ja auch hier in streng wissenschaftlicher Form erscheint, vorangegangen sein könnten. Ja, selbst die weitere Ausführung, dass eben dieser mythische Vortrag, gerade weil er sich nur in einem λόγος äussern kann, das Unvermögen verräth, das dialektisch-Erotematische als die schärfste Art der Betrachtung, die schrittweise und ohne Sprung die Begriffe von innen heraus entwickelt, gel-

58) Die abweichende Erklärung dieser Stelle durch *Hermann* Vind. disp. de id. boni S. 32. hat schon *Zeller* a. a. O. II, S. 313. Anm. 1. widerlegt.

59) A. a. O. S. 53.

tend zu machen, womit auch *Schleiermachers* Bemerkung [60]), dass sich die Unvollkommenheit in jener indirecten Führung des Gesprächs, welche die eigentliche Meisterschaft des Platon ausmacht, durch den geraden, ungestörten Gang der letzten Hälfte deutlich verräth, führt zu keinem sichern Resultate, denn immer bleibt es möglich, dass dem Platon bei andern mehr ins Kleine gehenden Arbeiten gelungen wäre, was er hier nicht erreicht hat. Es müsste sich denn nachweisen lassen, dass *alle* übrigen älteren Schriften Platons in dieser Hinsicht den Phädros übertreffen.

Zum Wenigsten hat indessen die Annahme einer frühern noch mehr sokratischen Periode schon darum wenig Wahrscheinlichkeit, weil selbst die unvollkommneren Sokratiker, so weit sie in der Geschichte der Philosophie in Betracht kommen, in ihren Schriften als Fortbildner und nicht als blosse Copien des Meisters erscheinen.

Eben so wenig sind die psychologischen Gründe gegen die frühe Abfassung des Phädros entscheidend. Wenn *Hermann* [61]) es unwahrscheinlich findet, „dass ein Mann, der so eben erst seinen Zutritt zu der philosophischen Laufbahn mit dem Opfer seiner poetischen Jugendsünden erkauft hatte, seinen ersten Schritt auf derselben sofort wieder mit einem halben Rückfall in diese bezeichnet hätte," so beförderte ja nach der eigenen Darstellung jenes Gelehrten der sokratische Unterricht das Poetische, eher als dass er es abgelehnt hätte, indem unter jenen Schätzen der alten Weisen, welche Sokrates nach Xenophon mit seinen Freunden las, vorzugsweise Dichterwerke zu verstehen seien [62]). Wie schlüpfrig überhaupt dieser ganze Boden der psychologischen Kritik ist, sieht man so recht daraus, dass es von der einen Seite unbegreiflich gefunden wird, wie Platon nach einem so vollendeten Werke noch so viele unvollkommene habe schreiben können [63]), von der andern dagegen vielleicht mit grösserem Rechte unpsychologisch, einen so grossen Philosophen mit einer Reihe unbedeutender Werke seine Laufbahn beginnen zu lassen [64]). Ueberdies aber ist nicht abzusehen, warum nicht Platon neben seinen grösseren Werken eine Reihe kleinerer Uebungsstücke und Gelegenheitsschriften verfasst haben sollte, ja wir sind dergleichen hier nach seinem Zugeständnisse des Mangels an dialektischer Fertigkeit sogar zu erwarten berechtigt, und wenn er eben aus dieser Ursache seine Haupt- und Grundlehren nur pro-

60) Einleitung zum Phädros, Uebers. I, 1. S. 76.
61) Gesch. u. Syst. I, S. 378.
62) A. a. O. S. 50. Marburger Sommerkatal. 1833. Anm. 60.
63) *Hermann* Gesch. und Syst. I, S. 375. *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 7—13, auch *Socher* a. a. O. S. 318.
64) *Zeller* in *Paulys* Realencyclopädie, Artikel Platon S. 1690. Vgl. *Krische* a. a. O. S. 137 f.

blematisch hinzustellen wagt, so folgt von selbst, dass seine nächsten Werke die allmälige streng methodische Grundlegung derselben enthalten werden. Dann kann nun sich in ihnen weder eine solche Fülle poetischer Schönheiten noch philosophischer Ideen finden, abgesehen hievon ist aber die ganze Anordnung und Gestaltung wenigstens des Protagoras gewiss nicht unvollendeter als die des Phädros.

So ergiebt sich für die nächsten Werke zugleich mindestens im Allgemeinen die Möglichkeit, dass die Ideenlehre zunächst noch keine Erwähnung findet, wenn sie auch schon, wenigstens in derselben unvollkommenen Gestalt wie im Phädros, vorhanden war, da ja sie selber erst als das Resultat methodischer Untersuchungen erscheinen soll.

Nach Platons eigenen Andeutungen im Phädon über seine Jugendbildung gehen seine Studien der Ionier und des Anaxagoras seinem *δεύτερος πλοῦς* voran, unter welchem wir oben seine sokratische Periode glaubten verstehen zu müssen, und auch Aristoteles lässt ihn noch vor seiner Bekanntschaft mit dem Sokrates durch Kratylos in die Lehre des Herakleitos einweihen [65]). Die Annahme eines Stadiums reiner Sokratik ohne jede speculative Beimischung ist daher schon an sich unwahrscheinlich, und Platon scheint überdies das Gegentheil direct anzudeuten (Phaedr. p. 99. D. — 100. A.).

Eine Kenntniss der eleatischen Philosophie wird ferner dem Platon schon zu Sokrates Lebzeiten mit Wahrscheinlichkeit kaum abzusprechen sein. Denn dass Eukleides, sei es nun, dass er aus der eleatischen Schule in die sokratische überging [66]) oder dass er vielmehr später die eleatischen Lehren in die sokratischen aufnahm, auch nach der Gründung einer eigenen Schule in Megara fortwährend mit Sokrates und den Sokratikern in Verbindung blieb, beweist seine Anwesenheit beim Tode des Ersteren [67]) und die Vereinigung der Letzteren nach diesem Ereignisse bei ihm. Wesshalb sich also Platon erst zu ihm nach Megara begeben muss, um die eleatische Lehre von ihm kennen zu lernen [68]), vermag ich nicht abzusehen, und überdies liegt die Frage nahe: wenn Eukleides mit dem eleatischen Systeme zu Athen bekannt wurde, warum sollten dann nicht dem Platon dieselben Quellen offen gestanden haben? oder wenn zu Megara, woher sollte sich hier eine bessere Gelegenheit dazu dargeboten

65) Metaph. I, 6. p. 987. a. 32 ff. Mit welchem Rechte *Steinhart* in *H. Müllers* Uebers. II, S. 660. Anm. 29. diesen Unterricht zu einem „wohl nur grammatischen" stempeln will, da ihm doch Aristoteles ausdrücklich einen dauernden Einfluss auf die platonische Lehre von der Materie zuschreibt, sehe ich nicht ab.
66) *Ritter* Gesch. der Philos. II, S. 136.
67) Phaed. p. 59. C.
68) *Hermann* a. a. O. S. 45 f.

haben, als in Athen? Oder hat vielleicht auch Eukleides zu diesem Zwecke erst ähnliche Reisen unternehmen müssen? Dann aber möchten wir fragen, wesshalb denn gerade die herakleitische Philosophie die einzige war, die damals noch in Athen gelehrt wurde. Oder war vielleicht der sokratische Unterricht der Art, dass er solche Studien ausschloss? [69]) Dies möchte sich durch das Beispiel des Eukleides selbst widerlegen [70]), der doch als einer der treuesten Schüler des Sokrates bekannt ist [71]).

Wenn aber Platon wirklich schon früh die eleatische Philosophie kannte, so wird die frühzeitige Entstehung seiner Ideenlehre um so wahrscheinlicher, als ja allem Anscheine nach auch die Megariker durch die Aufnahme des Eleatismus in die Sokratik zu einer Art von Ideen gelangt waren [72]). Sollte nun gar das megarische System noch bei Sokrates Lebzeiten und vor der platonischen Ideenlehre ans Licht getreten sein, so wird es, zumal da die megarischen Ideen ein System *ruhender* Begriffe gleich denen des Phädros sind [73]), sogar glaublich, dass Platon auf seine Ideenlehre durch die ihre geführt ist, um so mehr da wir an der Zurückführung seines zweiten Causalprincips, des der Bewegung, auf die Ionier und insbesondere auf den anaxagorischen *νοῦς* wohl um so weniger zu zweifeln brauchen, als auch später durchaus bei ihm der Satz gilt, dass ein *νοῦς* nicht ohne Seele denkbar sei [74]). So dass zwei Hauptelemente der platonischen Ideen aus der frühern Philosophie her hier noch neben einander und noch nicht in Eins verarbeitet erscheinen würden.

Nach dem Vorigen gestalten sich nun die damaligen athenischen Verhältnisse für das Studium der älteren Philosophie günstiger und auch von den *Sophisten* muss sich eine lebendigere Tradition erhalten haben, als es *Hermann* [75]) darstellt, obwohl seine Bemerkungen hierüber gewiss manches Richtige enthalten. Viel zu lebensvoll ist die Schilderung dieser Männer bei Platon, und sein Gorgias, welchen *Hermann* zwar nach Sokrates Tod, aber noch vor der Reise nach Megara entstehen lässt, enthält sogar ein Citat aus einer Schrift des Polos [76]).

Es könnte demnach nur noch die Kenntniss des pythagoreischen Systems — und speciell der philolaischen Schriften — von welcher allerdings der Phädros bedeutende Einwirkungen

69) Vgl. *Hermann* a. a. O. I, S. 50. 372.
70) *Brandis* Gesch. der griech.-röm. Philos. II a. S. 167.
71) Ausser dem Obigen vgl. *Brandis* a. a. O. II a. S. 112 f. Anm. b.
72) Der Nachweis bei *Zeller* Philos. der Griechen II, 207. Anm. und den von ihm citirten Gelehrten.
73) Nur dass die letztern zugleich als *παραδείγματα* erscheinen — allerdings ein wesentlicher Unterschied.
74) Z. B. Phileb. p. 30. C.
75) A. a. O. I. S. 47—50.
76) Gorg. p. 448. C. und dazu *Stallbaum*.

zeigt[77]), in Frage stehen. Dass die Zeugnisse des Alterthums[78]) dagegen sprechen, ist wahr, aber auch eben so gewiss, dass alle solche Zeugnisse, wenn sie über Aristoteles und sein Zeitalter hinausgehen, mit Vorsicht zu gebrauchen sind. Hier vollends sind sie ohne grosses Gewicht, weil ihnen Platons eigene Angabe im Phädon p. 61. D. zu widersprechen scheint. Dort fragt Sokrates den Simmias und Kebes, ob denn wirklich Philolaos ihnen Nichts über den Selbstmord mitgetheilt habe. Damit lehnt er keineswegs, wie *Stallbaum*[79]) meint, die Kenntniss der philolaischen Weisheit ab, sondern diese *veränderte* Frage steht mit p. 62. A. in Verbindung, wo nicht blos vom sokratisch-platonischen, sondern auch vom pythagoreischen Standpunkte die genauere Erörterung dieses Punktes als nothwendig erscheint, da er gleich darauf vom letzteren aus entschieden wird[80]). Also setzt diese Frage vielmehr die Bekanntschaft mit der philolaischen Lehre voraus, und es ist nur die gewöhnliche sokratische Ironie, welche die Stelle des directen Tadels gegen Philolaos vertritt, darüber dass er diesen Gegenstand nicht gehörig begründet, obgleich dies doch erforderlich und mit den Mitteln der pythagoreischen Lehre erreichbar gewesen wäre. So steht auch diese Stelle mit dem Verhältnisse des ganzen Dialogs zum pythagoreischen System in der engsten Verbindung, indem in demselben die wissenschaftliche Unsterblichkeitslehre eben so sehr auf die Pythagoreer zurückgeführt, als dabei doch die Unvollkommenheit ihres Standpunktes aufgedeckt wird. Eben das Letztere nur liegt auch darin, wenn Simmias und Kebes nichts Bestimmtes (σαφές) über den fraglichen Punkt von Philolaos gehört haben, und zwar wird vorzugsweise der mystische, undialektische Vortrag der Pythagoreer dadurch angegriffen; keineswegs aber kann Platon, wie wiederum *Stallbaum* glaubt, hiemit die geringe Bekanntheit der philolaischen Philosophie auch in Theben angedeutet haben, schon weil die Dunkelheit einer Lehre oft gerade ihre Verbreitung durch den Reiz des Geheimnissvol-

77) *Krische* a. a. O. S. 51. 57—68. 75. 119 f., ungefähr dieselben Punkte sind zusammengestellt von *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 14—20., welcher aber noch andere mit Unrecht hinzuthut. So weist die Liebe als philosophisches Princip vielmehr unmittelbar auf den sokratischen Unterricht zurück (*Krische* a. a. O. S. 71. 82.), eben so der Vorzug des mündlichen Vortrags, und auch die Dreitheilung der Seele ist keineswegs ursprünglich pythagoreisch (*Krische* a. a. O. S. 39. u. 50 f.) Dass endlich die hier vorgetragene Unsterblichkeitslehre (p. 245. C. ff.) nicht eigentlich von den Pythagoreern, sondern von dem geistesverwandten Alkmäon aus Kroton stammt (*Krische* a. a. O. S. 50) ist für unsere Zwecke von geringerer Bedeutung.

78) Zusammengestellt von *Hermann* a. a. O. I, S. 108. Anm. 92. *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 21. fügt noch *Iamblich.* Vit. Pythagor. 31. p. 172. *Tzetzes* Chiliad. X, 792. ff. XI, 38 ff hinzu.

79) Z. d. St. und De primordiis Phaedri S. 22 f.

80) S. *Stallbaum* selbst zu p. 62. B.

len befördert und bei Herakleitos und Empedokles in der That ihrem Ruhme keinen Abbruch gethan hatte; gerade die mystische Sprache der Pythagoreer konnte ihrer Weisheit eine Art religiöser Weihe verleihen. Wenn aber Sokrates alle die hier entwickelten pythagoreischen und philolaischen Sätze nur vom Hörensagen kennen will, so muss man nur „dies Hörensagen vom Standpunkte der sokratischen Kunst auffassen" [81]), und man kann dann zwar nicht daraus schliessen, dass er das Werk des Philolaos selber gelesen, indem man nicht weiss, wie weit der ideale Sokrates hier mit dem historischen zusammenfällt, wohl aber mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass es schon bei Sokrates Lebzeiten und noch ehe Simmias und Kebes nach Athen kamen, hier vorhanden war, weil sonst die allgemeine historische Möglichkeit ihn also reden zu lassen gefehlt hätte, was wir ohne besondere Andeutungen Platons nicht annehmen dürfen. Dass aber jene beiden Thebaner nach ihrer Uebersiedelung noch viel von der Lehre des Philolaos unter ihren Freunden verbreiteten, versteht sich ohnedies [82]), und auch die Verspottung von Pythagoristen durch die gleichzeitigen Komiker muss für die Bekanntschaft des Pythagoreismus zu Athen ins Gewicht fallen [83]).

Die sonstigen Gründe für die Jugendlichkeit des Phädros sind bereits von *Krische* [84]) zusammengestellt worden, und es bleibt daher nur noch die Art der Polemik gegen Lysias und der Erwähnung des Isokrates zu besprechen.

VII. Lysias und Isokrates im Phädros.

Dass die angebliche Liebesrede des Lysias wirklich diesem angehöre und nicht eine Nachbildung des Platon sei, hat zuerst *Hänisch* [85]) zu erweisen gesucht, und wenn auch seine Gründe, wenigstens in dieser Gestalt von *Hermann* [86]) beseitigt sind, so hat doch *Krische* [87]) dieselbe Behauptung in überzeugenderer Weise wiederholt. Muss man es auch *Hermann* zugeben, dass sich Platon durch die Kritik einer wirklich lysianischen Rede dem Angriff ausgesetzt hätte, er tadle, was er nicht nachzuahmen vermöge, so hätte er wiederum bei übrigens noch so getreuer Nachbildung einem gerechteren Angriff unmöglich entge-

81) *Krische* a. a. O. S. 137. vgl. mit S. 17. und 99.
82) *Böckh* Philolaos S. 104 ff. u. *Hermann* selbst a. a. O. I, S. 48.
83) Z. B. bei Diog. Laërt. VIII, 38. *Böckh* Heidelb. Jahrb. 1808. S. 111.
84) A. a. O. bes. S. 133 ff.
85) A. a. O. S. 17—40.
86) Heidelb. Jahrb. 1828. S. 258—60., umgearbeitet in den ges. Abhh. S. 1—21.; die Polemik unseres Textes ist gegen S. 19 u. 20. gerichtet.
87) A. a. O. S. 26—30. 103 f.

ben können, wenn er gleich die erste Periode sich so zurichtete, um an ihr ein Urtheil über die Ordnungslosigkeit der Gedanken ganz im Allgemeinen begründen zu dürfen, zumal da er durch wiederholte wörtliche Heraushebung dieser Periode einen solchen Tadel geradezu würde herausgefordert haben. Und welchen Angriff hätte wohl Platon, falls er an die Möglichkeit des ersteren überhaupt dachte, mehr gefürchtet! — Aber eine wirklich lysianische Rede, meint *Hermann*, würde eine durchgehende Specialkritik und nicht bloss die Verurtheilung des Anfangs erfordert haben. Theils ist jedoch diese Rede nicht allein durch die erste sokratische im Rhythmischen, Methodischen und hinsichtlich des Inhalts überboten, sondern auf den Letztern blickt auch die zweite des Sokrates vielfach speciell verdammend zurück 88), theils darf in Bezug auf die Ordnungslosigkeit der Gedanken die Betrachtung des Anfangs genügen, denn was kann man dieser Hinsicht von einer Rede erwarten, die gleich mit einer solchen Verwirrung anhebt! Platon setzt eben denkende Leser voraus, die, was er an einigen augenfälligen Beispielen zeigt, auf die Beurtheilung des Ganzen anzuwenden wissen, und er wählt dabei mit Recht den Anfang, weil mit ihm der Grund zu allem Folgenden gelegt wird. Wenn endlich in Lysias Rede manche Fehler ungerügt bleiben, so hat Platon ja keine Specialkritik des Lysias im Auge, sondern es kommt ihm nur darauf an die grossen und umfassenden Gesichtspunkte für die Verwerfung der gemeinen Rhetorik zu gewinnen.

Wenn nun auch *Krische* 89) zu viel Gewicht auf den Gegensatz gegen die freien Nachbildungen im Gastmahl legt, welcher durch die verschiedene Composition beider Werke bedingt sein kann, so gesteht doch sogar *Hermann* 90) zu, dass die Kritik eines wirklich lysianischen Aufsatzes zu spät gewesen wäre, falls sie erst in die Zeit der Rückkehr Platons von seinen Reisen fallen sollte. Aber auch abgesehen von der Urheberschaft des Lysias zu dieser Arbeit, kann man immer noch nach der Angemessenheit einer Beurtheilung der epideiktischen Beredsamkeit dieses Mannes fragen, wenn derselbe sich wirklich schon längst einer anderen Gattung zugewandt hatte.

Da hat mich nun *Stallbaum* 91) allerdings völlig davon über-

88) *Krische* a. a. O. S. 33—40. (vgl. 30 f.) 79. 85. 89.

89) A. a. O. S. 30. — Der Aufsatz gehört zu den erotischen *Episteln* des Lysias, s. *Krische*. Wenn *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 32. und *Gevers* De Lysia epitaphii auctore Göttingen 1839. 8. S. 15 f. meinen, dass die beiden *Reden* des Sokrates nur einer *Rede* des Lysias gegenüberstehen könnten, so ist dies ohne Belang, da im Phädros die Beredsamkeit in einem so weiten Sinne gefasst und alle möglichen λόγοι auf dasselbe Mass zurückgeführt werden.

90) Gesch. u. Syst. I, S. 518.

91) Lysiaca ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Leipz. 1831. 4. Die Specialnachweise sind im Texte selbst beigefügt.

zeugt, eine Nichterwähnung der gerichtlichen Beredsamkeit des Lysias beweise noch nicht, dass ihn Platon bloss als Verfasser von Prunkreden kenne [92]), eben weil er dem Zwecke des Dialogs gemäss nur eine Liebesrede seiner Kritik zu Grunde legen konnte; es sei ferner historisch überall nicht darzuthun, dass Lysias in irgend einer Periode seines Lebens nach der Niederlegung seiner Rhetorenschule ausschliesslich einer von beiden Gattungen sich zugewandt habe. (S. 13 f.) Es ist daher die Möglichkeit, sei es dem Lysias in seinen spätern Jahren eine solche Fiction unterzuschieben, sei es dass er wirklich erst dann diesen Aufsatz abgefasst, nicht wegzuleugnen. Das Letztere wäre zwar eine Zurückdatirung, aber nicht der einzige Anachronismus bei Platon. Und wenn man mit *Schleiermacher* [93]) es unwahrscheinlich finden wollte, dass ein Mann, weit über funfzig Jahre, Liebesreden veröffentlicht, so kann doch auch eine spätere Kritik dieses Büchleins ihre Berechtigung haben, da Lysias hier als Urheber einer ganzen Richtung [94]), als Repräsentant der epideiktischen Beredsamkeit der sikelischen Rhetoren mit Recht erscheint (S. 25 ff.), und da vielleicht das Ansehen, in welchem seine gerichtlichen Reden standen, auch auf seine epideiktischen übertragen werden und so wohl auch später einen Angriff gegen die Letztern rechtfertigen mochte (S. 24 f.). Endlich kann der Tadel eines Siebzigjährigen kaum viel härter als der eines Funfzigjährigen sein (S. 23 f.).

Allein aus dem Allen folgt immer nur die Möglichkeit einer spätern Abfassung des Phädros. Auf die blosse Ansicht eines Scholiasten hin kann p. 257. C. in dem Tadel eines Staatsmannes gegen den Lysias als Logographen unter dieser letztern Bezeichnung der Verfertiger gerichtlicher Reden für Geld (S. 21 f.) nicht verstanden werden, weil dies in den ganzen Zusammenhang nicht passt, wo durchaus Lysias nur als Verfasser eben jener Liebesrede in Betracht kam, und dass einem Staatsmanne nur gegen einen solchen Lohnschreiber ein Widerwille angemessen, jeder blosse Epideiktiker ihm gleichgültig sei, wird durch das Beispiel des Kallikles im Gorgias p. 520. widerlegt [95]). Wie darf ferner dem Satze, Lysias erscheine hier als der Repräsentant einer ganzen Gattung, eine solche Bedeutung geliehen werden, dass die Aufforderung an ihn, sich von der Redenschreiberei zur Philosophie zu wenden (p. 257. B. 278. C. D.), nicht sowohl ihn selber, als den ganzen Chor seiner Geistesverwandten und Nachahmer betreffen (S. 31.) oder gar nur die Ju-

92) Wie *Krische* a. a. O. S. 133 f. meint. — Vgl. auch *Hermann* Jahns Jahrbb. VII, S. 410 f.

93) Einleitung zum Phädros, Uebers. I, 1, S. 72.

94) *Hermann* a. a. O. I, S. 517 f.

95) Vgl. dazu *Hermann* a. a. O. I, S. 636 f. Anm. 398.

gend vor Ansteckung bewahren soll[96])! Das wäre in der That ein seltsamer Vertreter der Gattung, auf den sich das nicht beziehen sollte, was sonst der ganzen Gattung zukommt! Dazu tritt überdies der Gegensatz gegen den Isokrates, der doch unmöglich als Repräsentant einer ganzen Classe philosophischer Redner erscheinen kann, da es eine solche überhaupt noch nicht gab und ihn auch des Sokrates Worte ausdrücklich als den einzigen bezeichnen. So ist der persönliche Ausgangspunkt zum Wenigsten strenge festzuhalten: Phädros nimmt eine Verkündigung an seinen Freund Lysias, Sokrates an den seinen, den Isokrates, mit, Jener soll die betretene Bahn der Rhetorik verlassen, Dieser die gleichfalls betretene philosophischen Strebens entschiedener verfolgen. So ist es *Stallbaum* nicht gelungen die Seltsamkeit wegzuerklären, welche eine solche — falls der Dialog um Ol. 98, 4 = 387 v. Chr., wie er annimmt, geschrieben ist — an einen siebzigjährigen Greis gerichtete Aufforderung haben müsste. Dazu kommt die Nichterwähnung von Lysias eigener Techne[97]), wofür doch, falls Platon sie bereits kannte, jeglicher Grund fehlt, endlich *Stallbaums* eigenes Zugeständniss, dass Lysias früherhin allerdings wohl in der epideiktischen Gattung vorzugsweise arbeitete; um wiederum auch in dieser Hinsicht eine frühere Abfassung des Phädros wahrscheinlich zu machen.

Weit schwieriger ist die Untersuchung über den Isokrates. Dass er zunächst wirklich Schüler des Sokrates war, dafür hätte man sich nicht auf die vereinzelte Nachricht seines anonymen Biographen (b. Westermann p. 254, 7.) zu berufen gebraucht[98]), da es aus dem Schlusse des Phädros selber folgt. Wie hätte Platon wohl wagen können einen blossen Zögling der Sophisten, gegen welche er seinen Sokrates immer in schneidenden Gegensatz treten lässt und gegen die er auch im Phädros mit der grössten Schärfe auftritt, hier zu einem Freunde des Sokrates zu machen und mit solchen Lobsprüchen von ihm verherrlichen zu lassen! Wenn man aber behauptet, dass dies das einzig Historische an der ganzen Einkleidung sei, dass der Unterricht des Sokrates in der Zeit, in welcher das Gespräch spielt, noch keine sichtbaren Früchte an ihm getragen, dass er damals zu Anfang noch ganz vom sophistischen Einflusse durchdrungen gewesen, sodann aber jede Theorie der Redekunst verwerfen[99]), so kann doch dies Letztere unmöglich Folge sophistischer Einwirkung sein, und dieser Uebergang müsste ein psychologisches

96) *Nitzsch* a. a. O. S. 36.
97) *Krische* a. a. O. S. 103.
98) *Stallbaum* Isocratea ad illustrandas Phaedri Platonici origines, Leipzig 1850. 4. S. 7 f.
99) *Stallbaum* ebendas. S. 10. (Belege S. 8: Aristot. b. Cic. Brut. 12, 48. u. Plut. Vit. X. Oratt. p. 328. Reisk.)

Räthsel bleiben, wenn nicht vielleicht gerade der sokratische Umgang die Lösung böte. Sokrates, der erklärteste Feind aller unwissenschaftlichen Theorien, aber zugleich auch jeder Wissenschaft, die nicht für die praktischen Lebensbedürfnisse wirksam zu werden vermag, war gewiss mehr denn jeder Andere geeignet, ihm die Scheinweisheit und nach der praktischen Seite hin die hohle Prunkrednerei der Sophisten zu verleiden, und da Isokrates eben kein schöpferisch wissenschaftlicher Kopf war, so musste es für ihn natürlich sein mit der Theorie ganz zu brechen und nur in der Praxis eine bessere Richtung zu gewinnen, indem er sich dem Berufe der Ausarbeitung gerichtlicher Reden für Andere zuwandte, wie ja aus Sokrates Schule manche solche praktische Geister hervorgingen, z. B. Xenophon. Wäre es freilich richtig, dass er sogleich neben seinen gerichtlichen Reden auch epideiktische abfasste, wie *Stallbaum* will [100]), so würde diese Vermuthung sehr ins Gedränge kommen, allein wir vermissen hiefür alle litterarischen Belege. Sollte ich nun dennoch irren, so glaube ich nur um so mehr, dass unser Wissen über die Entwicklung des Isokrates zu unvollständig ist, um uns über die Bedeutung dieser Stelle des Dialogs, geschweige denn dessen Abfassungszeit irgendwie aufzuklären; sichere Schlüsse verstattet es uns so wie so nicht.

So viel ist aber gewiss: war Isokrates bloss nominell ein Schüler des Sokrates, und konnte Platon in seiner frühern Periode das nicht von ihm sagen, was hier gesagt wird, so konnte er auch in seiner spätern den Sokrates über ihn nicht aussprechen lassen, was in dessen Munde eine baare Unmöglichkeit gewesen wäre, zumal in einem Dialog, wo die Persönlichkeit dieses grossen Meisters sonst so historisch rein gehalten ist, und in welchem sich überhaupt eine so treue Bewahrung aller historischen Verhältnisse zeigt [101]). Ein *innerer* Widerspruch wird sich überall schwerlich an irgend einem platonischen Anachronismus nachweisen lassen, und um dem Platon hier einen solchen zuzuschieben, dazu bieten die früheren Bildungszustände des Isokrates nach dem Obigen keinen zwingenden Grund. Auch die Erwähnung von Reden des Letzteren, die *Krische* [102]) übersehen hat, nöthigen hiezu nicht, denn wenn unser Gespräch nicht als nach Ol. 93, 3 = 406 v. Chr. gehalten sich denken lässt [103]), während alle uns erhaltenen Reden des Isokrates in eine spä-

100) Ebendas. S. 9.

101) Vgl. noch *Krische* a. a. O. S. 21 f. (mit S. 92.). — Auffallend ist es mir gewesen, wenn *Stallbaum* hinsichtlich des Lysias einen Anachronismus von Platon abwehrt und doch in Bezug auf den Isokrates einen eben so grossen annimmt, vgl. Lysiaca S. 20. mit Isocratea bes. S. 11.

102) A. a. O. S. 20. 129.

103) *Krische* a. a. O. S. 20 f. *Stallbaum* De primordiis Phaedri S. 5 f.

tere Zeit fallen [104]), so folgt ja daraus nicht, dass er überall früher keine verfasst habe.

Ueberdies scheinen die Gründe, welche *Sauppe* [105]) gegen eine so günstige Beurtheilung des Isokrates durch Platon in den späteren Jahren des Letzteren anführt, durch *Hermanns* und *Stallbaums* Gegenbemerkungen [106]) keineswegs widerlegt zu sein. Denn wenn in der That manche Aehnlichkeiten zwischen beiden Männern, wesentlich in den politischen Ansichten bestanden, wenn Isokrates der einzige Rhetor war, der auf Philosophie Gewicht legte u. s. w., so betreffen doch die von *Sauppe* erwähnten Gegensätze meist gerade das eigentliche Thema des Phädros, und namentlich kann in einem Dialog, welcher recht eigentlich darauf ausgeht alle Redekunst der Philosophie dienstbar zu machen, unmöglich Der als ein Redner verwandter Gesinnung bezeichnet werden, welcher gerade das Umgekehrte zum Ziele setzt, ja sogar alle Philosophie in blosse Redekunst und praktische Lebensgewandtheit auflöst.

Zwar betrachtet ihn nun Platon auch nicht als eigentlichen Philosophen, rechnet im Gegentheile auch ihn zu den Redenschreibern, die vielmehr zu diesen im Gegensatz stehen, doch so, dass von dieser ganzen Gattung in seiner Natur allein etwas Philosophisches liege [107]), und auch dies Zugeständniss würde er nach dem Vorigen schwerlich von dem alternden Redner gemacht haben. Wenn ferner Sokrates bei dieser Gelegenheit die Hoffnung ausspricht, er werde sich noch Grösserem, d. h. offenbar dem philosophischen Streben selbst, zuwenden, so drückt dies allerdings den Wunsch aus „den Isokrates von dieser verderblichen rhetorischen Thätigkeit weg für die bessere philosophische Richtung zu gewinnen," und ein solcher Versuch mit dem neunundvierzigjährigen Mann wäre wohl von geringerer Hoffnung, als sie hier an den Tag gelegt wird, begleitet gewesen [108]). Soll nun gleich, wenn man den Dialog auch noch so weit zurückdatirt, ein ähnlicher Versuch mit dem mehr als funfzigjährigen Lysias angestellt werden, so wird derselbe doch nicht mit einem ernstlichen Glauben an Erfolg ausgesprochen und ihm ausserdem durch die Erinnerung an des Lysias eigenen Bruder Polemarchos, der auch erst in späteren Jahren sich der

104) *H. Sauppe* Zeitschr. f. d. Alterthumswissensch. 1835. S. 407.

105) A. a. O. S. 406 f. vgl. S. 404 f. Ein persönlicher Umgang braucht freilich namentlich bei der Gleichheit der politischen Ansichten nicht ausgeschlossen zu sein.

106) *Hermann* a. a. O. I, S. 123 f. Anm. 181. vgl. mit S. 567. Anm. 71. *Stallbaum* Isocratea S. 15 f.

107) Denn dass so diese Stelle zu fassen sei, hat *Stallbaum* Isocratea S. 11. mit Recht gegen *Krische* a. a. O. S. 127. erinnert.

108) *Spengel* Ueber das Studium der Rhetorik bei den Alten, München 1842. 4. S. 8.

Philosophie zugewandt habe, seine Seltsamkeit benommen. Wenigstens wird auf des Isokrates Bekehrung eine ungleich grössere Erwartung gesetzt, schon weil Sokrates selbst den Auftrag an ihn übernimmt, wogegen Phädros, der den Lysias überzeugen soll, seiner ganzen Persönlichkeit nach höchst ungeeignet dazu erscheinen muss.

Wie viel wahrscheinlicher ist es hingegen dies Alles den Platon schreiben zu lassen, der noch von frischer Liebe für den Unterricht seines Meisters begeistert, auch mit allen seinen Mitschülern noch durch das unmittelbare Band desselben verknüpft und daher das Gute bei allen anzuerkennen, sie von den ihm verderblich scheinenden Wegen abzumahnen geneigt ist, daher denn auch die nachher in seinen Schriften so häufige Polemik gegen andere Sokratiker in dieser noch schweigt!

VIII. Phädros im Verhältniss zur Reihenfolge der Dialogen. Platons schriftstellerische Motive.

Die Art, wie jener beiden Redner im Phädros erwähnt wird, erlaubt demnach keinen sichern Schluss auf dessen Abfassungszeit, kann vielmehr selbst erst, wenn die letztere aus anderen Mitteln bestimmt ist, mit Zuverlässigkeit gewürdigt und verstanden werden. An solchen Mitteln fehlt es glücklicherweise in so fern nicht, als die Jugendlichkeit dieses Werkes auf anderem Wege sich gerechtfertigt hat, wogegen freilich das Jahr der Abfassung sich bisher auch nicht annäherungsweise bestimmen, ja nicht einmal sagen lässt, ob es vor oder nach Sokrates Tode anzunehmen ist.

So viel bleibt wenigstens als sicherer Gewinn: Platon will eine allmälige systematische Entwicklung seiner Philosophie geben, er beginnt mit einer Ankündigung seiner Ideenlehre im Phädros, bereitet aber zugleich auf methodische Untersuchungen und mit ihnen auf eine dialektische Begründung eben jener Ideenlehre vor, die er im Phädros nur erst mythisch darzustellen vermochte, sagt uns endlich im Phädon, dass er hiebei kritisch und hypothetisch habe verfahren müssen. So bezeichnet er selbst die erste Reihe seiner Schriften recht eigentlich als eine philosophische Entdeckungsreise, auf welcher nicht bloss seine Leser, sondern auch er selbst erst zur Klarheit und Weiterentwicklung gelangte, ganz den Grundsätzen eines ächten Sokratikers gemäss, wobei es denn, wie in allen solchen Fällen, geschehen ist, dass das Ende der Entwicklung dem Anfange nicht gleich sieht, dass die Entwicklung zugleich immer die Berichtigung in sich schliesst. Jedoch auch bei einer systematischen Reihenfolge seiner Schriften, die aber zugleich die individuelle Weiterbildung in sich fasst, kann trotzdem grosse Freiheit geherrscht, kann manches

Begonnene unvollendet geblieben sein oder nachher, weil inzwischen der philosophische Gesichtskreis des Urhebers ein anderer wurde, eine andere Gestalt angenommen haben, endlich manche Mittelstufe erst später nachgeholt worden sein.

Allein legen wir nicht am Ende Platons Werken überhaupt nur irrthümlich den Zweck unter, sein System zu begründen und zu entwickeln? Blieb nicht die Darstellung der Principien in ihrer Reinheit seinen mündlichen Vorträgen vorbehalten, da ja nur das gesprochene Wort mit der lebendigen Gedankenerzeugung unmittelbar verbunden ist? Musste dagegen nicht seine Schriftstellerei auf die blosse Anwendung der Principien und also die Grundlegung seiner akroamatischen Lehren, ihr eigentlicher Zweck also auf eine blosse Seelenleitung zur Wahrheit hin beschränkt sein, um auch ein grösseres Publicum auf den Weg wahrer Wissenschaft zu führen? 109)

Ich denke nicht. Wenigstens steht unsere Ansicht mit der Bestimmung, welche der Schrift im Phädros selbst geliehen wird, nur *für den schon Wissenden* (p. 275. D. 278. B.) zur Erinnerung zu dienen, sei es für das vergessliche Alter des Schreibenden selbst, sei es — als Nachhülfe — für den strebenden Schüler (p. 276. B.), ebenso sehr im Einklange, als die eben entwickelte Auffassung in schneidendem Widerspruche, und wenn ich trotzdem nicht zweifle, dass auch die philosophische Anregung von Laien — wenigstens theilweise — ein mitleitendes Motiv war, so geschieht dies nur, weil dieser Widerspruch sich heben lässt, sei es durch die Annahme, Platon habe nach einer längeren propädeutischen Schriftstellerei für das grössere Publicum, unbefriedigt durch seine Erfolge, sich von jetzt auf die Sphäre der Schule beschränkt, oder aber durch die entgegengesetzte, er sei damals, noch im Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn noch nicht inne geworden, wie sehr er der Kraft mündlicher Reden nahe zu kommen und durch die Schrift auch in weiteren Kreisen zu wirken vermöge.

Aber warum finden wir denn in Platons Schriften nirgends eine reine Entwicklung der Principien? Warum behaupten die pseudoplatonischen Briefe, dass alle diese Schriften nur dem verjüngten und verschönerten Sokrates angehören, oder, dass Platon nie von den Grundsätzen seiner Lehre etwas bekannt gemacht habe noch bekannt machen werde (Epist. II, p. 314. C. VII, p. 341. C.)? Warum bezieht sich endlich Aristoteles so vielfach auf die mündlichen Vorträge (*ἄγραφα δόγματα*) seines Lehrers? (S. 283 f.)

Aristoteles hält sich in seiner Kritik vorzugsweise an die, wie er selbst sagt, (Met. XIII, 4. 1078 b. 9.) *spätere* arithmeti-

109) *Hermann* Ueber Platons schriftstellerische Motive in seinen ges. Abhh. S. 291—305. (S. bes. S. 285. 292. 298. 303., die weitern Citate im Text.)

sche Form der platonischen Ideenlehre, und diese ist bekanntlich von Platon in Schriften nicht niedergelegt worden. Es rechtfertigt sich dies Verfahren des Aristoteles übrigens durchaus, denn der endliche Verfolg der platonischen Entwicklung musste natürlich auch als ihr eigentlicher Abschluss erscheinen, und in so fern mag man allerdings mit Recht behaupten, Aristoteles habe den eigentlichen Kern der Lehre Platons nicht in seinen Schriften gefunden (S. 283) oder Platon habe sein System in ihnen nicht zum Abschluss gebracht [110]), woraus sich auch die Aeusserungen der Briefe, falls ihnen wirklich Gewicht beizulegen ist, erklären lassen. Dass aber Platons Schriftstellerei sich nicht auf Darlegung seiner Ideenlehre bezogen habe, folgt daraus um so weniger, als meines Wissens keine der aristotelischen Stellen von einem wirklichen System der Ideen ohne die spätere Zahlensymbolik Kunde giebt, und wesshalb Platon auch gar nicht vermögend war ein solches zu entwickeln, hat für mich wenigstens *Zeller* [111]) überzeugend nachgewiesen. Ueberhaupt kann bei Platon weniger von Abschluss, als von fortwährender Entwicklung die Rede sein.

Allein es soll die künstlerisch-dialogische Einkleidung nur durch die obige Annahme erklärlich sein, da sie aus der innern Eigenthümlichkeit des Platonismus angeblich *nicht* hervorgeht. Zunächst wird dem mündlichen Unterrichte Platons die erotematische Form abgesprochen (S. 288 f.), während dies doch den Angaben des Phädros widerstrebt (S. Abschn. I. mit Anm. 16.) und obgleich die wirklich bezeugten akroamatischen Vorträge — theils der Richtung der aristotelischen Kritik zufolge, theils weil sich auch in seinen Schriften ein allmäliger Uebergang von der katechetischen zur akroamatischen Lehrweise zeigt, theils endlich weil nur so der Widerspruch mit den Aeusserungen des Phädros gelöst werden kann — mit grosser Wahrscheinlichkeit seinen spätern Jahren zuzuweisen sind [112]).

Was nun zweitens die schriftliche Darstellung betrifft, so scheint mir *Hermann* das Zeugniss, welches in ihrer Bezeichnung als *εἴδωλον* der Rede (p. 276. A.) liegt, keineswegs entkräftet zu haben, denn dass ihr dadurch eine untergeordnete und minder philosophische Bedeutung gegeben werde (S. 287.), hat Niemand bestritten, aber wenn doch für den mündlichen Vortrag die Gesprächsform so entschieden vor der fortlaufenden Rede bevorzugt wird, so muss ja nothwendig für dessen *εἴδωλον* dasselbe gelten, auch ohne dass dies ausdrücklich gesagt zu sein braucht [113]). Eben so wenig kann die Thatsache, dass sie gerade

110) *Brandis* a. a. O. II a. S. 181.
111) Philos. d. Gr. II, 207—210.
112) *Zeller* a. a. O. II, S. 141. Anm. 1. *Krische* a. a. O. S. 127.
113) *Schleiermacher* Uebers. I, 1, S. 17 ff. (s. oben Anm. 20.), *Bran-*

in den bedeutendsten Urkunden von Platons speculativer Forschung wenig mehr als der äussere Rahmen ist (S. 288.), irgend etwas beweisen, da er sie ja nicht abwechselnd engerer und lockerer mit dem Gegenstande verknüpft hat. Vielmehr zeigt gerade das *stufenweise* Zurücktreten derselben und der Umstand, dass er sich trotzdem nie ihrer ganz entschlagen hat, wie innig sie ursprünglich mit seiner Philosophie zusammenhing [114]). Wenn sie endlich durch Zenon von Elea und Alexamenos von Teos bereits historisch gegeben (S. 287), so ist damit nicht gesagt, dass sie für die Philosophie die allgemein übliche Darstellungsform war, und dass nicht der durchgängige Gebrauch, welchen die Sokratiker von ihr machten, dennoch aus der Eigenthümlichkeit des sokratischen Unterrichts herzuleiten wäre. Ja, wenn Platon (p. 266. B.) nicht bloss den Namen des Dialektikers als einen neuen erst ausprägt, sondern auch die dialektische Methode als den eigentlichen Gewinn des Gespräches angiebt (p. 265. C. ff.), schliesslich alles über Methode und Vortrag Entwickelte sorgfältig in ein summarisches Endergebniss zusammenfasst (p. 277. B. — 278. B.) und somit deutlich dies Alles als neu, wenn schon unmittelbar aus dem Sokraticismus erwachsen bezeichnet, so sind die wohl kaum zu weit gegangen, welche aus der Bezeichnung seiner Werke als Schattenbilder des wahren mündlichen Vortrags geschlossen haben, dass er *seine* Dialogen als eine neue Litteraturgattung darstellen will [115]). Auch *Zeller* [116]) hat nicht Unrecht, in so fern den schriftlichen Dialog noch über den mündlichen zu stellen, als er die Zufälligkeiten des letztern vermeidet, denn entweder konnte dies ein unbewusstes künstlerisches Bilden sein oder wenn nicht, so hat Platon diesen Vorzug für geringer als jenen Mangel gehalten, und die Aeusserungen des Phädros bleiben vollkommen in Kraft.

dis a. a. O. II a. S. 158 f. *Zeller* a. a. O. II, S. 142 f. *Krische* a. a. O. S. 125 ff.

114) *Zeller* a. a. O. II, S. 141. vgl. mit S. 139.

115) *Brandis* a. a. O. II a., S. 153. *Krische* a. a. O. S. 125. vgl. S. 107 f. und S. 127. Der Letztere scheint mir freilich einen Cirkelschluss zu machen, wenn er wiederum aus der Bezeichnung des mündlichen dialektischen Vortrags als *καλλιων σπουδή* — nämlich schöner denn die Schriftstellerei — die Neuheit desselben folgern will, S. 124.

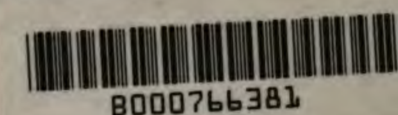
116) A. a. O. S. 140 f. — Dies gegen *Hermann* a. a. O. Anm. 18.

Verbesserungen und Druckfehler.

Seite 6. Zeile 10. von oben statt *nun mehr* lies· *nunmehr*.
» 22. » 1. » » » *erstere* lies: *letztere*.
» — » 2. » » » *letzteren* l.: *ersteren*.
» 26. » 8. » » » *ersteren* l.: *letzteren*.
» 28. Anm. 60. Zeile 1. hinter *Platon* fehlt: *nie*.
» 36. Zeile 10. von unten statt: *götter* lies: *Götter*.
» 37. » 5. » oben fehlt hinter *bedarf* ein Gedankenstrich.
» 39. » 8. » unten statt *möchte* lies: *müsse*.
» 43. » 13. » » » *ihr* lies: *ihm*.
» — » 5. » unten » *einzelnen* lies: *Einzelnen*.
» 52. Anm. 115. Zeile 2. hinter *Erkenntniss* tilge das Komma.
» 57. » 137. » 20—24. sind die Worte *Stallbaum* — *erwähnt wird* in Parenthese zu schliessen.
» 91. Zeile 1. von oben nach den Worten *Schleiermachers Bemerkung* fehlt: *übereinstimmt*.
» — » 24. » » ist das Komma vor *eher* zu tilgen und hinter dies Wort zu setzen.
» 92. » 23. » » statt *Phädr.* lies: *Phädon*.
» 94. » 10. » oben » *veränderte* lies: *verwunderte*.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)


PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000766381

